从自由主义到后自由主义

应奇 著

生活·讀書·新知 三联书店

三联·哈佛燕京学术丛书

应　奇　1967年生于浙江永康。哲学博士，现为浙江大学人文学院副教授。著有《[illegible]》（1999）、《概念图式与形而上学》（2000）、《[illegible]主义》（2003）；另有论文、译著若干篇（种）。

SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY

ISBN 7-108-01837-3

9 787108 018373

ISBN 7-108-01837-3/B·264 定价：16.60元

三联 ◉ 哈佛燕京学术丛书

从自由主义到后自由主义

应　奇著

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard - Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

从自由主义到后自由主义/应奇著.-北京:生活·读书·新知三联书店,2003.5
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7-108-01837-3

Ⅰ.从… Ⅱ.应… Ⅲ.自由主义-研究 Ⅳ.D091.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第008145号

责任编辑 孙晓林
封面设计 宁成春
出版发行 生活·讀書·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
印　　刷 北京市松源印刷有限公司
版　　次 2003年5月北京第1版
2003年5月北京第1次印刷
开　　本 850×1168毫米 1/32 印张 9.25
字　　数 180千字
印　　数 0,001-6,000册
定　　价 16.60元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国中青年学人的
优秀学术专著(含海外留学生)。

•

本丛书意在推动中华人文科学与
社会科学的发展进步，
奖掖新进人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学哈佛－燕京学社
(Harvard－Yenching Institute)
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

尽管自由主义数世纪如一日地坚持国家与社会的区分的重要性，社群主义者似乎仍然假定任何能够被恰当地称作社会的东西必须包括在政治的范围内……尽管社群主义数世纪如一日地坚持我们的文化的历史脆弱性以及考量自由的文化维护自身的条件的必要性，自由主义者仍然倾向于把宽容的和多样性的文化的存在视作理所当然的……社群主义者在坚持认为自由的文化是一种历史成就这一点上是正确的，而自由主义者需要对为什么文化市场不会威胁那种成就作出解释。

——Will Kymlicka

也许正是过去的那些初看之下没有当代相关性的东西最有直接的哲学意义……而要获得对我们当前的假定和信念的一种更有批判性的视点，就必须回到我们目前的正统还不是正统的历史时刻。

——Quentin Skinner

有时候，我们以为自己重新发现了伟大的先驱，其实不过是在虚构我们自己想像的玩伴。

——Richard Rorty

目　　录

引　言　1

第一章　自由主义种种　17
一　在权利与功利之间　20
二　哈耶克与新老自由主义　31
三　从《正义论》到《政治自由主义》　46

第二章　社群主义:一种后自由主义话语?　55
一　自我与社群　56
二　正义与德性　66
三　市民社会:批判与重建　81

第三章　两种自由的分与合　99
一　从贡斯当到柏林　101
二　共和主义对抗自由主义　110

三　程序主义政治观　121

第四章　哈贝马斯与罗尔斯的对话　135
一　两种不同的政治观　136
二　公域自律和私域自律的辩证法　146
三　宽容还是民主:家族内部之争?　152

第五章　从自由民族主义到立宪爱国主义　165
一　自由民族主义　166
二　寻求承认的政治　174
三　立宪爱国主义　186

第六章　从竞争的自由主义到竞争的多元主义　201
一　合理的多元主义　202
二　至善论的多元主义　208
三　竞争的多元主义　215

结　语　227

附论　政治理论史研究的三种范式　243

参考文献　269
后　　记　279
出版后记　281

From Liberalism to Post – liberalism

Contents

Introduction

1. The Varieties of Liberalism

1.1 Between Right and Utility

1.2 Hayek and Liberalism: Old and New

1.3 From *A Theory of Justice* to *Political Liberalism*

2. Communitarianism: A Post – liberalism Discourse?

2.1 Self and Community

2.2 Justice and Virtue

2.3 Civil Society: Critique and Reconstruction

3. The Separation and Integrity of two Kinds of Liberty

3.1 From Constant to Berlin

3.2 Republicanism versus Liberalism

3.3 A Procedural View of Politics

4. Habermas and Rawls in Dialogue

4.1 Two Kinds of Politics
4.2 The Dialogue of Public Autonomy and Private Autonomy
4.3 Toleration or Democracy: A Familiar Dispute?

5. From Liberal Nationalism to Constitutional Patriotism
5.1 Liberal Nationalism
5.2 The Politics of Recognition
5.3 Constitutional Patriotism

6. From Agonistic Liberalism to Agonistic Pluralism
6.1 Reasonable Pluralism
6.2 Perfectionism Pluralism
6.3 Agonistic Pluralism

Conclusion
Appendix
References
Postscript

引　　言

规范政治理论的复兴，是20世纪70年代以来西方政治哲学发展中十分引人瞩目的现象，这一复兴的主要标志即是新自由主义的旗手罗尔斯（John Rawls）的扛鼎之作《正义论》（*A Theory of Justice*，1971）。《正义论》的目标是通过恢复和提高支配了启蒙运动政治思想的社会契约论的论证模式，以取代在道德哲学和政治哲学中占有统治地位和压倒优势的功利主义。已故的牛津法哲学家哈特（H. L. A. Hart）教授对权利自由主义战胜功利主义的情形曾作了这样的概括，"旧的信仰是，某种形式的功利主义必定能够把握住政治道德的本质"，新的信仰则是"真理必定在于关于基本人权的学说，它倡导保护特定的个人基本自由和利益"。[1]

尽管罗尔斯的思想经历了从《正义论》到《政治自由主义》（*Political Liberalism*，1993）的演变，但试图以"正义即公平"（Justice as Fairness）"在过去两百多年自由民主思想的两种相互冲突的传统即洛克的传统和卢梭的传

统中作出裁定，正义两原则即是要对基本制度安排平等和自由这两项价值的方式提供指导原则”[2]仍然是其思想发展中的内在一贯之处。

在自由主义占有压倒优势的情形下，罗尔斯的正义第一原则赢得了广泛的认可，但集中体现其平等主义向度的差别原则则遭到广泛的批评。罗尔斯的同事和论敌、极端自由主义（Liberatarianism）的代表罗伯特·诺齐克（Robert Nozick）就以洛克的权利理论为准绳，对罗尔斯的差别原则进行了猛烈的批判，在他看来，罗尔斯式的再分配必然会侵犯个人权利，而为实现这种再分配所要求的持续干预更会对公民的权利和自由形成威胁。

如果说，“诺齐克采取了一种极端的立场，一边倒了；自由就是一切，而平等什么也不是”，[3]那么，新自由主义的另一位杰出代表、以法学家的身份而跻身大西洋两岸当代重要哲学家行列的罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）则发展了与罗尔斯的自由优先、兼顾平等不同的从平等推导出自由的另一条综合的道路。但是，如果肯定罗尔斯和诺齐克客观上处于一种对峙状态是由某种社会条件造成的，而在德沃金看来，罗尔斯所谓基本自由（即政治权利）也能够由平等主义的理由来解释，[4]那么，罗、诺、德三者之间的争论无非是新自由主义家族内部之争，用德沃金的术语来说，他们三人的理论都是“权利基础论”（rights - based theory）或“权利优先论”（the primacy - of - right theory）。[5]

不错，70年代是权利话语一统天下的时代，罗尔斯、诺齐克和德沃金之间的争论占据了这一时期政治哲学

舞台的中心。但是，正如社群主义（Communitarianism）的重要代表人物桑德尔（Michael Sandel）在为其所编的文集《自由主义及其批评者》撰写的序言中指出的，“政治哲学也像日常生活一样，新的信仰很快会变成旧的信仰”。[6]果不其然，从80年代中期以来，争论的焦点发生了转移，这种转移是由对罗尔斯正义论的第二轮批判浪潮所带动的，从而形成了自由主义与社群主义的对立。阿米·古特曼（Amy Gutmann）在1985年发表的一篇颇有影响的文章中写道：“我们正目睹着一场对自由主义政治理论的社群主义批判的复兴。与60年代的批判一样，80年代的这场批判非难自由主义错误地不可救药地陷入了个人主义。但是，这场新的批判浪潮不是上一次批判的简单重复。如果说较早的批判是由马克思所激发的话，那么晚近的这场批判则受到亚里士多德和黑格尔的启发。”[7]

的确，在西方政治思想史上，从亚里士多德、卢梭到黑格尔，关于社群与社群关系的思考不绝如缕，并且其重要性一直得到历代政治理论家的重视。近代以来，强调社群的观点常常成为批判个人主义、自由主义的理论资源。从这个意义上，当代重新出现的社群主义对自由主义的批判并非新生事物。但仍然无可否认的是，当代的社群主义在对新自由主义的批判中达到的深度和产生的影响已经使得社群主义成为足以与罗尔斯为代表的新自由主义相颉颃的地位显赫的少数几个政治哲学流派之一。

“社群主义”的英文表达Communitarianism的词根是

Community，后者通常译为“社群”、“共同体”或“社区”，其内涵是：“在认同、自我意识和共同利益方面具有同感的社会群体。”[8]它是政治理论中使用十分普遍，然而又欠精确的术语之一。德国社会学家滕尼斯（Ferdinard Tönnies）在“社群”或“共同体”（Geminschaft，Community）和“社会”或“联合体”（Gesellschaft，Association）之间进行了区分。在他看来，界定一个社群的经验特质是由社群的渊源所赋予的。人们可以有意识地建立、设置和加入各种各样的联合体，而社群却是有机的，是一个人生于斯长于斯的场所，它基于血缘、亲族、共居处和地域以及一系列共同的态度、经验、感情和气质。因此，与社会或联合体不同，社群是一个与契约或利益相对立，关于出身、地位和气质的问题，前工业社会的乡村社群是这方面的一个典型例证。正如有论者指出的，左派和传统派或浪漫主义的右派这两翼都非常看重社群，但是在他们各自的观点中，社群存在的社会条件和它所体现的各种关系的性质是大异其趣的；另一方面，自由派人士虽然承认诉诸社群的作法所具有的感人力量，但是他们却从未真正弄清楚如何将社群的丰富含义纳入自由主义理论之中，因为自由主义对个人自由的信奉似乎是与社群主义的观点相抵触的。[9]

从社群主义理论的内在展开来看，如果说麦金太尔（Alasdair MacIntyre）通过回溯西方社会的道德、政治文化传统，揭示启蒙运动对道德合理性的论证的失败，呼吁重新回到亚里士多德的德性论和实践理性传统，从而为社群主义对新自由主义的权利优先论的批判进行了历

史学的和语言学的奠基；桑德尔通过机智地运用后现象学哲学中产生的“后个人主义”（post－individualism）观念，反驳罗尔斯为代表的新自由主义的“无限制”、“无约束”的个人主义，主张社群的善必须得到尊重，个人的权利必须加以限制，倡导建立一种“构成性的社群观”（constitutive conception of community）和“构成性的自我观”（constitutive conception of self），从而对权利自由主义的个体自主和权利优先的观点进行了最系统最富思辨性的批判；而瓦尔策（Michael Walzer）藉由其多元主义的“社会物品”（social goods）理论，探索了社群中的不同正义领域和每个人具有的不同的成员身份（membership）对人们的道德生活的制约和影响，就以建立在特定社群分享的理解基础上的正义模式取代了个人自由的正义模式，为一种多元主义正义论进行了辩护；那么，泰勒（Charles Taylor）则透过其由“行为的解释”和黑格尔哲学研究开始的多彩多姿的哲学之旅，批判了社会理论中的行为主义和政治哲学中的原子主义（Atomism），并且广泛涉猎人文社会科学诸领域，在文化多元主义的境遇中深刻地回应了解释的冲突，为“本真的伦理”和“承认的政治”摇旗呐喊，影响之大、读者面之广使其成为社群主义诸大家中最具内涵性和影响力的巨擘，是堪与罗尔斯和哈贝马斯比肩的当代重要政治哲学家。

阿伦·布坎南（Allan E. Buchanan）从以下五个方面概括了社群主义对自由主义的批评[10]：

（1）自由主义贬低、忽视、削弱了社群，而社群是人类美好生活无可替代的、基本的组成要素；

（2）自由主义低估了政治生活的价值，把政治生活仅仅理解为一种工具性的善，从而无视政治社群中的充分参与对于人类美好生活的根本重要性；

（3）自由主义没有提供对于那些并非选择的或者不是通过契约和允诺而承担的职责和承诺的重要性的充分说明，比如家庭的职责以及支持自己的社群和国家的职责；

（4）自由主义预设了有缺陷的自我观，没有认识到自我是植根于并部分地由并非我们选择的公共承诺和价值所构成的；

（5）自由主义错误地把正义拔高成“社会制度的首要美德”，没有看到正义充其量只是当更高的社群的美德已经崩溃的环境中才需要的“补救性的美德”（a remedial virtue）。

诚然，社群主义是一种涉及面广泛但联系又相对松散的综合性的社会思潮，这就使得“有多少社群主义者，就有多少种社群主义”的说法具有相当的真实性。即使就所谓社群主义的四大代表人物而言，他们本人亦很少自称社群主义者。还有人认为麦金太尔并不属于社群主义，甚至对社群主义持批评态度；瓦尔策也被认为过于亲近自由主义，因而并不是典型的社群主义者。[11]

但是，尽管有论者认为自由主义和社群主义的特征就是相互讽刺，他们是什么都只能由其对手来界定，[12]事情的真相仍然是社群主义是政治哲学的晚近发展中与自由主义和新自由主义势均力敌的一种政治话语。因此，问题的关键是社群主义是否对自由主义构成了真正

的挑战，或提供了某种替代性选择。

阿伦·布坎南和阿米·古特曼对此作了否定的回答。前者认为自由主义仍有足够的理论资源回应社群主义的挑战，后者指责麦金太尔和桑德尔误读了罗尔斯的政治哲学，搞“二元论的暴政”，并且认为自我和社会的对立是“虚假的争论”。[13] 肯尼思·伯内斯（Kenneth Baynes）则对自由主义和社群主义各打五十大板。在他看来，如果说自由主义没有充分考虑个人权利的源泉及其正当性的证明，那么，社群主义则没有涉及公民自律的性质和条件。伯内斯敏锐地指出，应当区分开这场争论中的三个不同的问题，一是正当优先于好的问题，二是作为道德自为者的自我的问题，三是政治理论和制度的辩护问题。[14]十分明显，伯内斯的论著表达出超越自由主义和社群主义抽象对峙的强烈意向。正是从这一角度，批判理论的主将哈贝马斯晚近倡导的程序性（商议性）政治观及其强民主（激进民主）概念不但是批判理论传统而且是自由民主政治哲学发展中的一个特别值得引起注意的动向。[15]

“马克思主义缺少一个真正的政治理论”，德拉－沃尔佩学派（the school of Della – Volpe）的继承人科莱蒂（Lucio Colletti）这句话不独适用于经典马克思主义，亦同样适用于属于广义的西方马克思主义传统的法兰克福学派。从批判理论的渊源和精神内驱力量来看，这不但是指它“批判传统哲学和社会理论……攻击学术分工造成的各个社会现实领域之间的僵硬界限……采用了超学科话语……”，[16] 而且主要是指其创始人霍克海默和

阿多诺（在一定程度上还可以包括马尔库塞）“在 30 年代面对着自由资本主义、斯大林主义和法西斯主义的邪恶三重奏”，[17] “资产阶级民主未能在欧洲阻止法西斯主义这一事实，严重地动摇了人们对于自由主义的解放潜力的信赖。这种幻灭感尤其深植于那些聚集在霍克海默和法兰克福学派周围的作家们心中，该学派的成员曾寻求在极权主义与自由主义的理性主义之间锻造一个概念环节。”“正是在这种有关解放前景的不确定性氛围中，批判理论家们宣告理性的黯然无光，去接受韦伯关于理性化对民主的影响不断削弱的预言。”[18] 但是，与法兰克福学派的第一代理论家强调现代性的消极的、压迫性的方面不同，[19] 哈贝马斯担心的是，对理性的拒斥将会导致理论和实践上的严重后果，因而他竭尽全力地维护着他所说的现代性之尚未实现的民主潜力，理想言说情境提供了参与民主决策的途径，共识概念则为人们达成一致意见进而推进民主实践提供了规范，《交往行动理论》为捍卫民主、批判统治和等级制提供了哲学立场，[20] 以至于被称作一篇关于民主的论文。

引人注目的是，虽然“法治和民主分别对应于两种不同的自由观，即认为自由依赖于约束权威的消极自由观和认为自由依赖于行使权力的积极自由观……从而民主和法治之间可能产生矛盾的问题作为规范主义政治哲学的一个问题而存在着”，[21] 但是，哈贝马斯似乎同样地重视两者，或者毋宁说，他更加重视对两者之统一性的研究。在 70 年代的著作中，哈贝马斯就已经把人类在道德和法律建制方面的“集体学习”过程看作是整

个社会进化过程的最重要方面，《交往行动理论》更是大谈法律。在 1990 年写的一篇反思东欧所谓“追补的革命”(Die nachholende Revolution)的文章中，哈贝马斯认为，马克思主义缺乏一个令人满意的法学传统，是左派要记取的最重要教训之一，“对立宪民主的狭隘的、功能主义的分析的实践后果之严重，远远超过迄今为止所讨论的那些缺点。对马克思来说，第三共和国是这种形式的政府的化身，而对它，他居然如此轻蔑地斥为‘庸俗的民主’。因为他把民主共和国理解成资产阶级社会中最后的国家形式——在此基础上，将进行阶级斗争的最后的、决定性的战斗——所以他对它的建制持一种纯粹工具性的态度。《哥达纲领批判》一点也不含糊地告诉我们，马克思把共产主义社会理解成民主的惟一可能的实现。在这里，就像在他以前对黑格尔国家学说的批判时那样，自由仅仅在于‘把国家从一个强加于社会之上的机构转变成一个完全从属于社会的机构’。但他对自由可能被建制化的方式，则一点也不再说；除了他预计在‘过渡时期’将不可避免的无产阶级专政以外，他无法想像别的建制形式”。[22] 为了弥补他所看到的这一空白，哈贝马斯在 1992 年出版了引起广泛关注的法哲学巨著《事实和有效性》(*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1992, English translation with the title of ‘*Between Facts and Norms: Contributions to A Discourse Theory of Law and Democracy*’, trans. William Rehg, MIT Press, 1996)，在其商谈伦理学基础上建立了

一个关于法和民主的程序主义的政治观。

如泰勒本人承认的，亦如尚塔尔·墨菲（Chantal Mouffe）、伯内斯、杰拉尔德·铎普佩尔特（Gerald Doppelt）等人所指出的，[23]在自由主义——社群主义之争中存在大量答非所问的现象和显而易见的混淆，但在某种限定的意义上，我们仍然可以从消极自由和积极自由之争这一观念史考察的角度来把握双方的争论，而又由于当代的社群主义者大多是各种各样的共和主义者，因此，这一争论在制度实践的层面往往体现为程序式自由主义和共和主义之间的分歧，而哈贝马斯的程序主义政治观则正是为了弥合这种分歧、超越这种对峙而进行的新的综合。如果说克服民主的弊端只有一个办法，那就是更为彻底的民主，[24]而政治现代性（political modernity）本就是由具有内在勾连但又不能相互化约的自由传统和民主传统这两大要素所形构的，那么，哈贝马斯的强民主概念正是通过阐明人民主权和人权之间、民主和法治之间、公域自律（public autonomy）和私域自律（private autonomy）之间、积极自由和消极自由之间的内在概念联系把自由民主的实践激进化的一个宏伟尝试。[25]

值得注意的是，虽然哈贝马斯在使用“商议性民主”之前曾经把自己的立场称作“激进民主”，但无论是“把实用主义的经验视角和不确定性结合起来……表明了批判思想家们对自由的民主及其解放潜力的已经恢复的兴趣的”[26]“激进民主”，还是与米切尔曼（Frank Michelman）和森斯坦（Cass R. Sunstein）的公民共和主义倾向更具亲和性的“商议性民主”，哈贝马斯的批判理论

的一个显著特点是“注重对西方社会的‘内在批判’，即根据这个社会本身的‘未被兑现的’诺言来对它的现实进行批判”。[27]这使得他无论在方法论上还是价值观上都表现出与罗尔斯的趋同性。[28] 商议性政治观和政治自由主义同属西方主流政治传统，都体现出对自由主义和共和主义的兼容和综合。虽然后者只认同古典共和主义，前者则有回返到公民人文主义或公民共和主义的倾向，但如果我们接受昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）对公民人文主义的新罗马主义的读解，[29] 即一方面把早期现代的共和主义的自由观理解成消极的观念，另一方面又认为它提供了对于个人自由、公共参与和公民德性的既非反自由的，又不是非自由主义的理解；或者像瓦尔策那样，把社群主义理解成在自由主义内部展开的对社群主义的追求，而把共和主义理解成自由民主主义的一种去中心化的和主张参与的版本，它既不是前自由主义的，也不是反自由主义的，[30] 那么我们就可以把公民人文主义和古典共和主义都称作是后自由主义的，这里的“后”（post）的一个重要含义就是超越，但这种超越不是外在超越，而是内在超越。“这种选择对自由民主制度已经完成的使命不太持蔑视态度，却又试图去调整自由民主政府的实践，使之适合于全球将要发生的交流与沟通的扩展程度。”[31] 更进一步，如果我们不是把后自由主义理解成某种固定的版本，而是所有的政治理论家都必须面对的一个问题或挑战，那么，无论公民人文主义、公民共和主义、古典共和主义、自由共和主义、共和自由主义、社群自由主义、自由社群主义，就都适用后自由主义

这个标签。而事实上，试图通过嫁接自由主义和共和主义，把共同性政治、利益政治、认同政治、差异政治甚至解放政治冶于一炉的种种努力确实已经成为当代政治哲学的主潮。

正是以对当代政治哲学的嬗变轨迹和内在理路的这样一种了解为指导，以自由主义的历史命运为主题，这本小书在对自由主义的理论类型和发展线索进行系统梳理的基础上，全面地探讨了作为一种兼有前自由主义和后自由主义倾向的政治话语的社群主义与自由主义之间的尖锐冲突，并从消极自由与积极自由的观念史考察的角度阐明了程序主义政治观对自由主义和共和主义（社群主义）这两种主要的政治哲学传统的抽象对峙的综合、扬弃和超越，作为个案分析，本书还深入地考察了哈贝马斯与罗尔斯之间的对话和争论，刻画了20世纪90年代以来甚嚣尘上的文化多元主义政治的发展脉络，并从自由主义和多元主义的互动的角度分析和批评了为自由主义寻求理论基础的种种努力，从而揭示了当代政治哲学嬗变的内在轨迹。[32]

注释：

---

[1] H.L.A.Hart, Between Utility and Rights, in *The Idea of Freedom*, ed. by A. Ryan,(Oxford: 1977),p.77.

[2] J.Rawls, *Political Liberalism*,New York: Columbia University Press,pp.4—5.

[3] 《哲学与政治——与罗纳德·德沃金对话》，载布莱恩·麦基（Bryan Magge）编，《思想家》，395页，生活·读书·新知三联书店，1987。

[4] 何怀宏，《契约伦理与社会正义》第四章第五节，中国人民大学出版社，

1993。

[5] 罗尔斯在标志其思想重大转折的《正义即公平：政治的而非形而上学的》一文中认为德沃金的政治理论三分法(权利基础论、义务基础论和目的基础论)过于狭隘，并否认正义即公平是一种权利基础论，鉴于权利、义务和目的都是在原初状态中得到理想化并在反思的基础上成为正义即公平的根据的三个根本要素，罗尔斯把正义即公平称作"概念基础论"或"理想基础论"(a conception - based or an ideal - based view)，这些概念和理想就是潜在于民主社会的公共文化中的基本的直觉性观念，而原初状态不过是用来使这些观念模型化并使之产生论证力量的表征性设置。见 J. Rawls, Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, p.236。罗尔斯的这一反应可以由正义即公平一开始就是一种温和的义务论以及在原初状态被模型化、不再是价值中立的之后其义务论色彩被进一步削弱得到解释。针对于此，尚塔尔·墨菲在《罗尔斯：没有政治的政治哲学》一文中写道，"罗尔斯似乎拒斥了'自然权利'的观念，但在同时又没能承认只有作为一定的政治社群的公民，我们才拥有权利……他试图摆脱一种普遍主义的、个人主义的和自然权利类型的自由话语，但由于他未能把人类存在的集体性方面理解为构成性的，因此并未成功地提供一种令人满意的替代性选择。" 见 Chantal Mouffe, Rawls: Political Philosophy without Politics, in *Universalism and Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, ed. by David Rasmussen, Cambridge: MIT Press, 1990, p.231。事实上，由于《正义论》本身的模糊性，罗尔斯并不否认德沃金的读解和批评有其合理之处。

[6] M. Sandel, ed., *Liberalism and Its Critics*, (Oxford: Blackwell, 1984), p.3.

[7][13] Amy Gutmann, Communitarian Critics of Liberalism, in *Philosophy and Public Affairs*, Summer, 1985, Vol.4, No.3.

[8] 杰克·普拉诺等著，《政治学分析词典》，中国社会科学出版社，1986，24 页。

[9] 参见《布莱克维尔政治学百科全书》"社区·共同体"条目，中国政法大学出版社，1992。

[10] Allen E. Buchanan, Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, in *Ethics*, 99(July, 1989), pp.852—853.

[11] 瓦尔策在为泰勒《承认的政治》一文所写的评论中认为，存在一种普遍主义的原则，这种原则没有在自由民主社会中完全地制度化，但又得到在总体上相信人类平等的人们的广泛接受，明显地表现出与自由主义的亲和性。见 M. Walzer, Comment on 'The Politics of Recognition', in *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. ed. by Amy Gutmann, Princeton University Press: 1992。

[12] 参见 Mark S. Cladis, *A Communitarian Defense of Liberalism*, Stanford University Press, 1992。

[14] 参见 Kenneth Baynes, The Liberal/ Communitarian Controversy and Commu-

nicative Ethics, in David Rasmussen, ed., *Universalism and Communitaria nism: Contemporary Debates in Ethics* (Cambridge: MIT Press, 1990)。更详细的讨论请见 Baynes 的近著 *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas* (State University of New York Press, 1992)。

[15] "程序主义"这个术语似乎意味着制度化了的程序的自主操作。但哈贝马斯却在相反的意义上使用这个词：它是要表明相互作用的过程，例如要表明在政治结构中，在形式化了的制度和"基于生活世界的以个人为中心的公共领域中的相互交往之间的那种作用"。在这里，他强调的与其说是行为者的能力和制度的性质，还不如说是交往的形式。参见 William Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction*, Polity Press, p.144。正是在这个意义上，商议性政治观可能是一个比程序主义政治观更为恰当的术语。另外，强民主概念是由本杰明·巴柏(Benjamin Barber)首次使用的，见其 *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, 1984。哈贝马斯的门生 Bernhard Peters 在其 On Reconstructive Legal and Political Theory(in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 20, No. 4, 1994)一文中用这一概念来形容哈贝马斯的民主观。但是，与巴柏等"强民主派"直接诉诸公民资格的前自由主义倾向不同，哈贝马斯对人民主权论实施了重大的理论转型。在他看来，想像现实的人民主权的主体是为政治投上"神圣的虚幻表象"，实际上，商议性民主的合法性是建立在民主地建制化的意志形成和非正式的舆论形成的相互作用而非一种集体行动的公民总体的基础上的。对人民主权的无主体的但却是互主体的 (subjectless but intersubjective) 还原为社会实践保存了反事实理想(counterfactual idea)的线索。毋庸置疑，程序化的人民主权是一种理想状态，是对于自由民主政府的最深层理想的理性重建。

[16][20] 道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特，《后现代理论》，中央编译出版社，1999，279、311页。

[17] 《布莱克维尔政治学百科全书》"批判理论"条目。

[18][26] 德米特里·N·沙林，《批判理论与实用主义的挑战》，载《国外社会学》，1993年第5期。

[19] 早期批判理论的缺陷和他自己的贡献，是哈贝马斯津津乐道的一个话题：在题为《理性辩证法》的访谈中谈到旧法兰克福学派的三个缺陷，其中之一就是"从未认真严肃地对待资产阶级民主"；在题为《一个哲学政治的侧面描述》的访谈中，哈贝马斯认为美国的实用主义是继马克思和克尔凯廓尔之后对黑格尔思想作出的最有创建性的回答，是青年黑格尔派的激进民主的支流，并且指出，"一旦涉及到马克思主义在民主理论上的缺陷时，我就依傍于美国的实用主义哲学作为对此的补充"；在为其教授就职论文《公共领域的结构转型》1990年版所撰的长篇序言中，更是将自己孜孜以求社会批判理论的规范基础的心路历程和盘托出，"交往行动理论应当挖掘出日常交往实践本身蕴藏着的理性潜能。这样，交往

行动理论同时也就为从事重建的社会科学铺平了道路";"应当在社会整合的不同资源之间,而不是国家权力之间,建立起一种新的力量均衡关系。目的不再是'消解'资本主义经济制度和官僚统治体制,而是以民主的方式阻挡系统对生活世界的殖民式干预。"见该书中译本,20、21页,学林出版社,1999。

[21] 弗朗西斯·西阶尔斯特德,《民主与法治:关于追求良好政府过程中的矛盾的一些历史经验》,译载《宪政与民主——理性与社会变迁研究》,三联书店(北京),1997。

[22] J. Habermas, What does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left, in *New Left Review*, Sept./ Oct. 1990, p.12, 转引自童世骏,《冷战后的欧洲人文思想界》,1995年上海油印本。

[23] Charles Taylor, Cross – Purposes: The Liberal – Communitarian Debate, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press: 1995; 墨菲文见注[5]所引;伯内斯文同注[14]所引;Gerald Doppelt, Beyond Liberalism and Communitarianism: Towards a Critical Theory of Social Justice,出处同伯内斯文。

[24] "只有当民主不仅体现为自由主义的自由权利和政治参与权利,而且也体现为社会参与权和文化参与权,多元文化社会才能通过这样一种长期保存下来的政治文化加以维持。"见哈贝马斯,《论欧洲的民族国家》,收入他的政治哲学文集《包容他者》,中译见《文化研究》第二辑,天津社会科学院出版社,2001。

[25] 在题为《一种哲学政治的侧面描述》的访谈中,哈贝马斯承认,"我的那些马克思主义的朋友们完全有权力指控我为一个激进的自由主义者";在名为《德国学生运动的角色》的访谈中,又明确表示,"我正在思考一种新的自由主义生命形式,以适应激进自由主义"。

[27] 童世骏,《批判与实践——新法兰克福学派对美国实用主义的兴趣》,载《华东师范大学学报》,2001年第5期。

[28] 参见C. Mcmahon, Why There Is No Issue Between Habermas and Rawls, in *The Journal of Philosophy*, Vol. xcix, No.3, 2002。

[29] 参见Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998。

[30] 参见Michael Walzer, The Communitarian Critique of Liberalism, in *Political* Theory, Vol.18, February 1990。类似的论证还可参见威尔·凯米利卡,《自由平等主义与公民共和主义:朋友抑或敌人?》,此文系1997年4月在Georgetown大学召开的桑德尔的《民主的不满》研讨会论文,中译文载于《中西政治文化论丛》第二辑,天津人民出版社,2002。

[31] 菲利普·施米特(Philippe C. Schmitter),《民主政治:更自由主义的,前自由主义的,抑或后自由主义的?》,译载《民主与民主化》,商务印书馆,1999。

[32] 国内学者中,较早从所谓社会伦理学(后更正为政治哲学)角度探讨新自

由主义、社群主义和批判理论三足鼎立态势的是万俊人的《当代美国社会伦理学的新发展》一文，载《中国社会科学》，1995 年第 3 期；对《正义论》的最好研究，则仍然是何怀宏的博士论文《契约伦理与社会正义》，中国人民大学出版社，1993；关于《政治自由主义》的评价，可参万俊人，《政治自由主义的现代建构》，载《学人》第 12 辑，江苏文艺出版社，1997；同一作者，《正义理念的伦理表达与政治建构》，载《中国社会科学季刊》（香港），1997 年冬季卷；对社群主义的介绍，则见韩震，《公共社团主义的兴起及其理论》，载《中国社会科学》，1995 年第 2 期；俞可平，《当代西方社群主义及其公益政治学评析》，载同前杂志，1998 年第 3 期；同一作者，《社群主义》，中国社会科学出版社，1998；及“公共论丛”第 3 辑《自由与社群》所收诸文，三联书店（北京），1998；笔者在所著《社群主义》一书中，以人物为经、问题为纬，全面地探讨了其四大代表人物麦金太尔、桑德尔、瓦尔策和泰勒的思想图景，扬智文化事业公司（台北），1999；关于哈贝马斯的综合评价，则有曾庆豹，《论哈贝马斯》，载《国外社会学》，1994 年第 5、6 期，亦载《当代西方著名哲学家评传》（第 10 卷，社会哲学），山东人民出版社，1996；阮新邦等，《批判诠释论与社会研究》，上海人民出版社，1998；同一作者，《批判诠释与知识重建》，社会科学文献出版社，1999；关于哈贝马斯的商谈伦理学，迄今仍未被超越的是薛华的同名小册子，辽宁教育出版社，1988；关于哈贝马斯的法哲学和政治哲学，最好的介绍是童世骏的《“填补空区”：从“人学”到“法学”》，载《中国书评》（香港），总第 2 期，1994 年 11 月；同一作者，《政治文化与现代社会的集体认同——读哈贝马斯近著两种》，载《二十一世纪》，1999 年 4 月号，香港中文大学，中国文化研究所。

第 1 章

自由主义种种

按照自由主义者的正统历史观，公元前 5 世纪的希腊思想与实践被视为自由主义的最早渊源，自由主义不过是对至少可以追溯到苏格拉底的自由思想和唯信仰主义（antinomianism）的现代表达。而以赛亚·柏林则让我们不得不面对一个简单的二难选择：或者我们接受自由主义的消极自由概念，不然就要退回到拒绝多元价值，转而推行单一的独断的善观念的积极自由概念。辉格党人的历史学传统和柏林的消极自由与积极自由两分法是当代自由主义的自我想像及其对政治哲学史的解释的两个基本前设。但实际上，自由主义的自我解释的这两个前设却是相互拒斥的：如果古代人的自由与现代人的自由之间的关系是直线前进式的，那么就并不存在柏林所谓的二难选择，而如果这种二难选择确实存在，两种自由之间的内在联系就需要得到重新的理解。

公民人文主义（civic humanism）或公民共和主义（civic republicanism）传统的重新发现和阐释为走出自由

主义的自我解释所面临的真正的二难困境提供了出路。政治思想史研究的这种修正主义范式（在美国思想史学的范围内有“共和修正派”、“共和学派”、“共和综论”等名称，而斯金纳、波科克和与斯金纳同在剑桥大学任教的约翰·邓恩等人的思想史方法论及其研究则被称作“剑桥范式”）挑战的目标是解构自由主义的自我解释，把自由主义当作是在思想史上不连续的阶段中创立起来的理论。具体来说，这种范式一方面肯定古代世界和现代世界的巨大差异，而公民人文主义则是在基督教双焦的社会观在西方一元论的古典政治传统上打开决定性的缺口后作出的第一次综合的回应；另一方面认为现代政治哲学的历史并不只是自由主义现代性一线单传的历史，它也是共和主义的自身蜕变，或自由主义和共和主义相互对话、相互吸纳的历史，从而既揭示了自由主义的政治思想史谱系的内在缺陷，建构了一种多维、复调的思想史图景，又通过阐发公民人文主义传统特别是马基雅维利思想中内涵的工具性的共和主义论题，认为这种模式提供了与自由主义不同的对于个人自由、公共参与和公民德性的关系的更为正确、全面的理解。

政治理论史研究中的这种新动向是与晚近以来对于自由主义的个人主义的危害的日益增加的认识有关的，而在当代政治理论的发展中，有助于人们认识到这种危害的正是社群主义对于自由主义的批评。社群主义和当代自由主义的论战可以理解为西方两大主流政治传统即共和主义和自由主义的上述论争的重现。一方面，当代自由主义已经极大地吸纳了传统论争中为共和

主义所专擅的资源，从而使后者的当代传人即社群主义者有失去目标之虞；另一方面，社群主义内部也分裂为前自由主义的和后自由主义的两种倾向，区分的标准就是对于政治现代性的成就即多元主义和现代民主的态度。

政治思想史研究与当代政治理论之间的互动印证了克罗齐（Benedetto Croce）“一切真历史都是当代史”的洞见。人们总是立足于具体的现实情境及其理论需要去重建历史谱系，重释历史传统的，“旧有的真理若要保有对人之心智的支配，就必须根据当下的语言和概念予以重述……这类对理想的陈述，都必须适应于某一特定的语境，必须以当时所有的人所接受的大多数观点为基础，而且还必须根据这些人所关注的问题来阐明一般性原则”，[1]而传统、历史和真理亦在这种重述活动中获得其生机和活力。

正是在这个意义上，我们认为，要揭示当代政治哲学从自由主义到后自由主义的发展轨迹，从社群主义和自由主义的论战着眼将会提供一条比较有效的途径，因为社群主义正是目前与自由主义相颉颃的一种兼具前自由主义倾向和后自由主义倾向的政治话语；也只有以这一论战中涉及到的关键性理念为基本线索去重新梳理包括自由主义在内的西方政治传统的历史，才能洞悉这一论战的实质，指明政治哲学继续发展的道路。

以这样的认识为指导，讨论自由主义的历史，就必须既正视古代世界与现代世界的差异，把握住政治现代性的根本特征，充分地展示它的分裂和分化，又着重揭

示它如何在变化了的智识氛围和时代条件下重新提炼和整合古典传统的政治智慧，从而实现自我扬弃和自我综合的过程。从这一角度入手，可以粗略地把传统的自由主义分为契约论的和功利主义的这样两个阶段。我们可以套用哈特(H. L. A. Hart)教授的名文，将其称作"在权利和功利之间"(between right and utility)的自由主义。契约论及其内涵的自然权利观念是政治现代性摆脱古代自然法的根本标志，"近代政治哲学与古典政治哲学的根本区别在于，近代政治哲学将'权利'视为它的出发点，而古典政治哲学则尊崇'法'。"[2]功利主义虽然与自然权利论的义务论相反，恢复了古代目的论的思考方向，但其追求外在好或利益的价值指向的现代性色彩甚至比自然权利论有过之而无不及。由于受到与公民人文主义存在着暧昧不明的关系的苏格兰启蒙传统的深刻影响，作为新老自由主义交替的重要分水岭的哈耶克既不赞同自然权利论，也不赞同直接功利论，而试图以间接功利论的论证策略把权利论和功利论冶于一炉。正因如此，哈耶克的所谓"分子式"的个人主义[3]被认为在以自然权利为基础的"原子式"的自由个人主义和以共同善为基础的对权利论和功利论都持批判态度的社群主义之间走出了一条捍卫个人自由的别开生面的道路。

一　在权利与功利之间

按照《布莱克维尔政治学百科全书》(*The Blackwell*

Encyclopaedia of Political Science）"政治义务"条目的作者的意见，现代（16世纪以后）政治哲学的历史在很大程度上是以政治义务（political obligation）问题为中心的。该问题包括三个主要方面：（1）我对谁或对什么负有政治义务？——政治权威的识别；（2）我对政治义务的服从究竟有多大程度或者是在什么方面？——政治义务的范围；（3）我是怎样负有政治义务的，或者更进一步说，我真正负有政治义务吗？——政治权威的起源。应该说，作为近代民族国家时期政治哲学主要代表的社会契约论正是围绕上述问题而展开的。但是，如果说政治义务是社会契约论作为一种政治论证方式的论域和主题，那么，自然权利（至少在社会契约论的早期代表人物如霍布斯和洛克那里）则是这种论证的价值预设和前提。

社会契约论的中心内容是说政府是自由的具有道德的人自愿同意的产物，迈克尔·奥克肖特（Michael Oakeshott）正确地把契约论称作"意志的和人为的学说"。[4]契约论主张，只有经过同意，政治才具有合法性，义务和权威是每个人原始的自由和责任的产物，是作为一种道德理由的个人意志的结果。同意即以意志为依据的一致性是一种道德力量，它在17、18世纪和19世纪初的政治哲学中逐渐占据了一定的地位。[5]

霍布斯的《利维坦》（*Leviathan*，1651）是依据联想主义心理学，从个人自我满足的角度来阐述原始契约的，因为统治和服从是惟一能以政治方式把本是分开的原子式的个人转变为一个整体并使之存在下去的力量，这样霍布斯便消除了在社会契约和统治契约之间的二元

论，并在实质上将政府等同于暴力。但绝对君主制的政治结论并不能掩盖个人主义这一霍布斯思想中的“彻头彻尾的近代因素”（萨拜因语），“如果自然法必须来自于自保的愿望，如果，自保的愿望是所有正义和伦理的基础，那么，最根本的事实就不是义务而是权利；所有的义务都来自于根本的和不可转让的自保的权利……如果我们可以把自由主义称作是把最根本的政治事实看作是人的权利而不是人的义务的政治理论，这种理论把国家的职能等同于保护和保卫这些权利，那么，我们就必须承认自由主义的奠基人是霍布斯。”[6]

霍布斯坚信，君主的一切权力本来都是来自一切被统治者的同意，人类意志构成了一切契约的精华，义务来源于诺言，来源于意志作为其实质的契约，而不是来自对惩罚的恐惧，因为惩罚只是对源出于诺言的意图的强制。霍布斯认为，存在着一个根本的自然权利和一个同样根本的法则，这一权利便是自由权，每个人都有使用自己的权力，按照本人意愿，保卫自己本性的自由，而那一法则则是每一个人只要有获得和平的希望时，就应当力求和平；在不能得到和平时，他就可以寻求并利用战争的一切有利条件和助力。“权利”代表着任何人认为正义的东西；“法则”则表明他们认识到任意的侵害不是同样正义的。霍布斯所期望的一致同意的结构正是建立在这样的“权利”和“法则”的基础上的。

在霍布斯的理论实质上抽去了君权的神授基础并为自由主义奠立了它的最古老的关怀——和平之后，作为自由民主实践方面最有影响力的人物之一的洛克着

手从职能的角度来阐述社会契约，洛克的理论可以归属于早期自由政治思想的自然法传统中。他把自然法解释为每个人生来就有权对天赋的不可取消的权利提出要求，在自愿进入政治社会以前即自然状态中人们只服从自然法的指引，自然法规定并保护生命的、自由的、财产的权利。洛克一方面把自然法与神法等同，另一方面又认定自然法是理性的体现。但在自然法方面得到详尽阐发的仅仅是有关财产的理论，正因如此，麦克弗森（C. B. Macpherson）把以霍布斯和洛克为代表的政治理论称为“占有性的个人主义”(Possessive Individualism)。

尽管洛克对政治制度的实际发展提出了一个渐进主义的主张，但这个发展过程还是从社会契约的角度被作了抽象的描述。洛克认为，契约和同意有三个发展阶段：第一，人们必须一致同意一起成为一个共同体，交出他们的自然权利，以便他们能共同行动，确认对方的权利；第二，这个共同体的成员必须通过多数表决建立立法机构和其他机关；第三，社会中的财产所有人或是他本人或通过他的代理人必须同意向人们征收的各种税款。以此为基础，洛克清除了霍布斯所设想的那种绝对专制主义，并建立了自己的规范政治学理论。人们握有对于生命和自由的自然权利，这些权利为神所赋予，因而不能将它们移交给另一个专断的权力。政府建立的目的仅仅是为了保护财产和其他的权利，因而政府也不能不经同意就取得或再分配财产。[7]

与霍布斯和洛克本质上的利己主义不同，社会契约论的另一位重要的代表人物卢梭(Jean - Jacques Rousseau)反

对17、18世纪理论家们赖以改造社会的社会本能。他虽然一度同情霍布斯的政治现实主义，但在为法律和政治制度寻找基础时，卢梭的公意说(the theory of general will)坚持认为镇压一群人和治理一个社会两者之间存在着巨大的差距，因为只有当一个人自觉地使自己服从于权力，而不是强使个人服从时，权力才具有道德价值。客观的服从和对法律的自由承认是卢梭公意说的核心。[8]尽管卢梭的理论通过对平等向度的强调丰富了自由主义的内容，但由于对财产权在社会中的地位并无确定的想法以及从公意的高度理想性出发否认界定权力范围的意义从而拒斥代议民主制，就使得卢梭的政治哲学没有紧扣同时代的政治加以论述并遭到后世某些自由主义者的诟病。

在历史法学派把社会契约看成一种历史的虚构并试图反驳和否定卢梭时，在休谟对独断论尤其是契约论逻辑发动猛烈的批判时，传统社会契约论的最后一个伟大的代表人物康德通盘考虑了人的理性能力，在实践理性的坚实地基上，透过卢梭表达上的任意性而只在一种意义上把握住卢梭思想的核心。“卢梭从根本上并不想使人重新退回到自然状态中去，而只是站在他自己现在所处的阶段上回顾过去。”[9]康德对卢梭的自然状态学说实行了方法论上的转变，他在其中看到的不是一种建构的原理而是一种范导的原理；《道德形而上学》严格地区分了正义和事实的界限，把原始契约看作是具有勿庸置疑的实践的实在性的纯理性观念，它作为对组织国家之程序的合法化的说明，是一种公开法律之合权利性的

试金石，从而廓清了契约论传统中的迷雾，从法哲学的角度提高了契约论的论证水平。

按照道德形而上学的总体构想，实践理性应当统摄法权论和德性论两个部分。“就这些自由法则仅仅涉及外在的行为和这些行为的合法性而论，它们被称为法律的法则。可是，如果它们作为法则，还要求它们本身成为决定我们行为的原则，那么，它们又称为伦理的法则。”[10]前一种自由法则就是权利科学的考察对象，而康德恰恰是以权利科学作为政治哲学的基础理论的：权利和公共权利的公设是政治哲学的基石。

康德认为，“权利乃是以每个人自己的自由与每个别人的自由之协调一致为条件而限制每个人的自由……而公共权利则是使这样一种彻底的协调一致成为可能的那种外部法则的总和”。[11]按照《法的形而上学原理》，公共权利又被具体地规定为，在不可避免地要和他人共处的关系中，你将从自然状态进入一种法律的联合体，这种联合体是按照分配正义的条件组成的。正是基于对善良意志与正义的一致性的洞见，康德贬低了四大古典美德中的三个，即勇敢、节制和智能，而把《道德形而上学》上半部称作“正义的理论”。在康德那里，“对人的欲望的限制不是‘纵向地’通过遵守人身上的自然等级秩序来实现的，而是‘横向地’通过对自由和个人的相互的限制和尊重来实现的”。[12]而构成这种限制和尊重之基础的权利的神圣不可侵犯性的根源恰恰在于康德义务论的道德哲学。因为权利的概念，作为把责任加诸他人的一种根据，也是从道德命令发展而来的。因此，

"任何人，如果他严肃思考自由主义和民主政治的基础，他就会从中发现在霍布斯、洛克甚至在卢梭身上所不具备的一种道德感情，而康德为这种道德感情提供了理论的证明"。[13]

在《实践理性批判》中高扬道德理性的哥尼斯堡哲人在政治领域却有着颇强的现实感，他信奉在自由主义政治哲学中得到广泛信奉的立法、行政、司法三权分立的原则，他洞察到行政权力简单化是滋长专制主义的温床，他批驳了那种认为如果君主是好人，那么人们应该满足于君主政体是最优良的政治社会组织的无聊遁词。相对于卢梭主张直接民主制，康德认为惟有在代议制体系中的共和制的政权方式才有可能，而凡不是代议制的政权形式本身就是无形式，因为同一个人不可能既是立法者又是自己意志的执行者。

从历史发展的角度看，社会契约论的中心内容虽然在古代和封建思想中已经显露端倪，但它的黄金时代是在1650—1800年期间，以霍布斯的《利维坦》肇端，而以康德《道德形而上学》的"法权论"告终。在社会契约论很有影响的批评家黑格尔逝世后的一百年里，在对契约论双重夹击的力量中，自由主义政治哲学的经典形式即功利主义是使契约论黯然失色的一种重要力量。

功利主义可以被视作是一种根据对人们的幸福的影响来直接或间接地评价行为、政策、决定和选择的正当性的伦理、政治传统的名称。从理论层面看，功利主义可以被视作是在休谟对自然法的理性基础进行釜底抽薪式的打击和卢梭、柏克（Edmund Burke）对自然权利学

说的毁灭性批判后重建作为一种普遍主义的社会政治理念的自由主义的尝试。[14] 其早期发展阶段即以边沁(Jermy Bentham)和詹姆斯·穆勒(James Mill)为代表的形态又被称为“哲学激进主义”(Philosophic Radicalism)。

以早期功利主义为理论基础的政治上的自由主义是个大规模的运动，影响到西欧和美洲，但最典型的发展是在英国发生的。“要说立宪政治和个人自由的理想代表的只不过是资产阶级的利益，这完全是夸大……可是要说在开始时期，这个阶级是这些理想的主要发言人，倒也是事实。事实还在于，这个阶级的社会地位使得它在世界观和方法论上逐渐失去了它的革命性”，[15] 这就是说，自由主义的理想是革命时代的后果，但是它的成就却大部分是高水平的务实的才智应用于具体问题的产物。非常自然，它的哲学基础逐渐变为功利主义的，而不是革命性的了。

正因如此，边沁反对作为光荣革命的政治理论的自然权利论和社会契约论，“天赋人权是毫无意义的废话：天赋的、不可侵犯的权利，是无意义的华丽词藻——漂亮的废话”。[16] 他与休谟一样以为，社会契约理论假定了不是契约使得诺言得以遵守，而是遵守诺言使契约似乎有理；社会契约理论表述了对统治的一种态度——这一定在很久以前就作为服从的习惯产生了，这种习惯是通过对其有用性的体验而获得的。在边沁看来，法律，连同它的惩罚性的法令，都不会创造自由而只能是抑制它。如果要在这样做的过程中证明法律是正当的，必须使总体的幸福因此而得到了增强。

边沁对卢梭“公意说”的反对也源于这一点。对边沁来说，“公意”是古代以牺牲个人自我理解的幸福为代价而将“美德”强加于人这种企图的现代形式。“强迫人去自由”在边沁看来是一个不可能的矛盾，它源于社会契约理论未能给政治权威的实践提供立足的基础。[17] 只有功利原则才能提供这种基础，并使得创立自由和权威两者之间永久共生的关系成为可能。

“功利原则指的是：当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增进还是减少当事者的幸福……，我说任何一种行为，因此不只是说个人的每一个行为，而且是说政府的每一个措施。”[18] 功利原则简单、直接地表述了一连串就其细节来说是复杂和冗长的推理，它提供了一种正确调整每个大脑框架的迅速方法。“社会是一种虚构的团体，由被认作其成员的个人所组成。那么，社会的利益又是什么呢？——它就是组成社会之所有单个成员的利益之总和。”[19]

被称作功利主义教子的 J. S. 穆勒同边沁一样认为幸福是人类行为的一个重要目的。承认快乐和摆脱痛苦的自由是人生欲望的惟一目的。但穆勒试图对快乐进行质的区别，以修正和补充边沁的单纯量的区别。因此，幸福不仅需要无痛苦的快乐生活，而且需要实现更为高尚的快乐，即使这种快乐以痛苦和牺牲低等快乐为代价。更为重要的是，对穆勒来说，人类幸福并不是快乐和痛苦的加权平衡，而是人类在对自我选择的计划和活动的成功追求中达致的繁荣，自主选择能力的运用和个性的表达是这种幸福的两个根本要素。

穆勒的道德观念和伦理学说对他在《论自由》(*On Liberty*, 1859)这一自由主义的经典文献中表达的政治哲学具有重大的影响。首先,与他的人类进步论相关,一个人民在其中追求高尚快乐的社会比人民不这样做的社会具有更高的文明程度,因此促进对高尚快乐的追求同时就是促进社会的进步;其次,培养高尚的情趣需要社会的自由,所以惟有社会的自由才能有穆勒所谓的文明;最后,政府问题部分地是通过对高尚快乐的追求而解决的。因为这种追求所培养的品格特点正是为实现最好的政治组织形式所必需的。政府的存在并不仅仅是为了最大限度地实现公民偶然偏爱的那种快乐,政府有责任教育其公民追求高尚的快乐而非低级的快乐。好政府的检验标准之一是人民的美德和智能被促进的程度,另一个标准是政府机构对大众的良好品质加以利用的程度。[20]

《论自由》(1859)奠定了个体性原则,《代议制政府》(1861)阐发了进步主义信念,《功利主义》(1863)区分了高级快乐和低级快乐,由此,穆勒被视作“建立了近代自由主义的人物”(I. Berlin语),“其著作对作为一种整全性的意识形态的近代自由主义作了典范的表述”(J. Gray语),萨拜因则认为,穆勒的思想是沟通继承革命时代哲学的个人主义和以对社会和公共利益的现实和价值的承认的反自由主义形式出现的思潮的全部学术桥梁。那么,究竟应当如何评价边沁和穆勒在广义的古典自由传统(包括以休谟、斯密为代表的苏格兰启蒙思想家和以边沁为代表的哲学激进主义运动)中的地位?正

如诺尔曼·巴利(Norman P. Barry)指出的,"恰当地理解古典自由传统需要对两种类型的功利主义作一区分,或对一般的结果至上(指休谟、斯密一派——引者按)和与边沁及其追随者相关的具体的功利主义作一区分"。[21] 就边沁来说,一方面,他是自由放任经济政策的强有力的辩护人和外交事务上不干预主义的有力支持者,其对法制改革的辩护通常也拥护个人自由;另一方面,通过把功利原则从苏格兰学派用来理解社会制度的自发出现的解释性原则转变成用来评判特定的政策措施的评价性原则,边沁为很久以后非自由派的干预主义政策提供了根据。就穆勒来说,一方面,他"用亚里士多德式的和洪堡式的要素丰富了古典功利主义的幸福概念,从而抒解了自由派的道德个人主义与古典功利主义普遍福利目标的集体主义内涵之间的对峙";[22] 另一方面,穆勒在《政治经济学原理》中区分了经济生活中的生产和分配,把分配制度看作完全是一个社会选择的问题,"财富生产的规律和条件分享了自然界真理的特征,在这些规律和条件中,不存在选择或专横,这一点与财富的分配不同,它只是人类的制度要做的事"。[23] 这种观点隐没了古典自由派关于经济生活构成了生产活动与分配活动不可分割地融合在一起的整个关系体系的根本洞见。正是这个区分"反映了一种偏离自由个人主义的具有实质性的理论上无限制的转向",[24] "标志着他根本背离了古典自由主义,并构成了他与日后的自由派和费边派思想家的真正联系"。[25]哈耶克把这一区分的深层根源追溯到建构理性主义的渊薮即智者派对自然和习

俗的二元区分，他所要复活的正是摆脱了唯理主义的狂妄自大的古典自由主义对于自生自发秩序的美妙直觉和根本洞见。

二　哈耶克与新老自由主义

在罗尔斯的《正义论》发表之前，公认为20世纪三大自由主义经典之一的《自由宪章》(*The Constitution of Liberty*, 1960)［另两部为波普的《开放社会及其敌人》(*The Open Society and Its Enemies*, 1945)和以赛亚·柏林的《自由四论》(*Four Essays on Liberty*, 1969)］杀青于《论自由》出版100周年的1959年。据说，当哈耶克（F. A. Hayek）在阿尔卑斯山中构思、写作他的鸿篇巨制时，他脑中盘旋不去的正是穆勒那本"伟大的小书"。但时移势易，哈耶克的自由主义的历史情境与穆勒时代相较有了巨大的变化。"只是在我们开始面临一种完全不同于我们先前的制度的时候，我们这才发现，我们已失去了对自己的目标的清醒认识，我们也不再拥有任何强硬的原则，去对抗我们的对手所持有的那种教条式的意识形态。"[26]要理解哈耶克这番话的内在意蕴，如果不从法国大革命说起，至少得从1848年这一近代欧洲历史上的重要界标说起。

1848年之前的自由主义和1848年之后的自由主义有着深刻的差异。"在奥尔良派君主制时期（1830—1848），自由主义在欧洲曾被等同于贡斯当和基佐的立

宪主义，并且被看作是介于反动与革命、专制君主制与人民民主制之间的一种解决办法。”[27]而“在 1848 年，民主和自由主义突然间不再相互为敌了，它们融为一体了”。[28]英国的自由主义正是通过恢复边沁的功利主义的基本原则成功地适应了 1848 年之后新的政治现实。扩大开来说，如萨托利（Giovanni Sartori）所指出的，从 19 世纪下半叶以来，自由理想与民主理想一直在相互融合。因此，尽管沃伦斯坦认为，1848 年“失败了的”革命向人显示，政治变革既不像社会主义者期待的那样快，也不是保守主义者希望的那样慢，而是沿着自由主义的改良路线前进。但事实上，这种形态的自由主义已远非自由放任主义的自由主义（经济放任主义），而“在时间上步其（J. S. 穆勒—引者按）后尘的那一代人，并没有在精神上也追随他。诸如托马斯·格林以及霍布豪斯这样一些作者，是在黑格尔那里而不是在洛克与穆勒那里寻求鼓舞”。[29]而如果像《费边论文集》的作者所理解的那样，“民主理想的经济方面实际上就是社会主义本身”，那么，格林的自由主义与费边社会主义就并没有尖锐的原则分歧，“格林和费边派也许分别反映英国政治意见气候的重要变化，即对私人企业所谓的社会效益失去了信心，而更愿意利用国家的立法和行政权力去纠正其弊端并使之变得仁慈博爱”。[30]

因此，如果说“无论思想上还是事实上，从 1776 年到 1870 年间都是一个放任主义时期”，那么“上个世纪的后二十五年标志着一个明显的变化。从 1870 年到 1914 年是一个集体主义时期，一个……‘慈善的资产阶级时代’

的时期”。[31]

像法国大革命在18世纪一样，1914—1918年的战争划出了一条明显的界线。第一次世界大战的一个重大政治后果就是社会主义政权的崛起。老牌的自由主义者不信任国家指导的经济战略和社会自由主义的新福利目标，但是，社会自由主义已经很好地建立起来，甚至许多保守的自由主义者也接受了福利国家的理想。英国与大陆一样，社会自由主义(至少最初)没有为官方的自由主义政党全部接受，但社会民主党却采纳了它；在美国，政治上对新方法和新目标的接受是以20世纪30年代大萧条以来，进步分子赢得“自由主义者”称号，而老的自由主义者则被称为“保守主义者”这一事实为标志的。在这个意义上，社会自由主义可以被理解为是对社会主义政党兴起的一种反应。由此产生了这样一个问题，即新老自由主义者的区别是否即是真假自由主义者之间的区别。保守主义者宣扬社会自由主义者对社会主义退让过多，社会自由主义者则抱怨保守主义墨守过时的、已经不再有助于达到自由主义目标的自由主义政策。这个辩论是20世纪震撼西方政治学界的主要争论之一。[32]哈耶克的《自由宪章》可以被恰当地理解为对这一争论的有力响应。“几十年来，自由主义几乎仅仅局限于全力进行自我辩护，抵御马克思主义和社会干预哲学的攻击，而又几乎从未成功。在哈耶克那里，自由主义问题的重新提出是从重新研究整个西方政治传统和经济自由与政治自由之间的关系开始的。”[33]

要了解哈耶克的自由主义的独特立场，注意一下他

为《自由宪章》所写的名为“为什么我不是一个保守主义者”的“跋语”将会是很有帮助的。

哈耶克这篇跋语的目标就是阐明尽管他为之辩护的立场经常被人们称作保守主义，但事实上它与传统所谓保守主义的含义相距甚远。在哈耶克看来，自由的捍卫者和真正的保守主义者之所以会共同反对一个多世纪以来以进步运动的名义和方式侵蚀着个人自由的发展趋势，只是因为他们各自的理想都遭到了同等程度的威胁，但实际上他们的理想并不相同。

哈耶克认为，作为一种反对急剧变革的正统态度的保守主义无法对现在的行动方向提供一种替代性选择。保守主义的命运必定是在一条并非它自己所选择的道路上被拖着前行的。在社会主义兴起之前，保守主义的对立面一直是自由主义，而在社会主义兴起之后，“保守主义不仅向社会主义妥协，而且还常常掠其之美，这已经成了一种惯常之事”。[34]“事实上，自由主义者与多元的集体主义激进分子间的差异，要比保守主义者与这些集体主义激进分子者的差异大得多。保守主义者对于那些不利于其社会发展的偏激影响，一般只持有一种温和且适中的反对态度，而今天的自由主义者却必须以一种更加积极的态度反对为多数保守主义者与社会主义者所共同拥有的一些基本观念。”[35]

首先，保守主义的基本特征之一就是恐惧变化，怯于相信新事物，而自由主义者的立场则基于勇气和信心，基于一种充分的准备，即使不能预知变化将导向何方也要任它自行发展。正由于此，保守主义对自生自发

的调适力量缺乏信任，倾向于运用政府的权力去阻止变革或者限制变革的速率。而这又是与保守主义的另外两个特点，即对权力机构的偏爱和对经济力量的不理解相联系的。

其次，保守主义不具备那些能够使他们与持有不同道德价值的人进行合作以建立起一种双方都能遵循各自信念的政治秩序的原则。但对自由主义者来说，他个人赋予特定目标的重要性，并不足以构成强迫他人去追求这些目标的充分理由。“自由主义的最为显著的特征就是它认为，那些关于行为善恶的道德观念，并不能证明强制为正当……正是自由主义所具有的这一特征，使其既明显区别于保守主义，也根本区别于社会主义。”[36]

最后，保守主义者的立场依赖于这样一种信念，即在任何一个社会中，都存在着一些受到公认的优越者，他们所承袭的生活标准、价值观念和社会地位应当受到保护，而且他们对公共事务也应当比其他人有更大的影响力。这使保守主义与社会主义一样较少关注应当如何限制政府权力的问题，更为关注由谁来行使这些权力的问题。而哈耶克尽管充分认识到文化精英和知识精英在文明进化中所发挥的重要作用，但这些精英并不具有特权；相应地，哈耶克认为首恶乃是无限政府（unlimited government），“实质性的问题不是谁来统治，而是政府有权做什么。”[37]

要言之，哈耶克的自由主义归根结底是建立在他的下述信念的基础上的，即具有古典自由特性的社会秩序能够最好地使公民满足自己的偏好，并避免他人的强

制，而这一思想体系的核心概念则是在他的晚年定论《致命的自负》(*The Fatal Conceit*，1988）中称作“人类合作的扩展秩序”(the extended order of human cooperation)的东西，亦即哈耶克在其他著作中称作“自发秩序”(spontaneous order)的东西。在他看来，在合法范围内拥有自由行动权利的个人，自主地安排自己的生活；无数这样的个体融入社会生活之中，一种自发生成的秩序也就自然生成了。哈耶克强调的是，社会秩序并非人为设计的产物，而是在长期的人类社会生活中逐渐形成的。这就是说，社会、政治制度的建立，产生于一个不断试错的过程，受到许多“理性不及因素”（non - rational factors）——传统、经验、习惯这些由无数代人的各自的特殊知识与他们所身处的特定环境相调适而累积起来的因素——的影响。因此，一方面，作为“自发秩序”概念的基础的哈耶克道德哲学与古典自由主义从洛克到托克维尔（Alexisde Tocqueville）对人类思想上两个核心概念——“自由”和“个人主义”——的解释密切相关；另一方面，哈耶克“扩展秩序”概念的认识论基础又与从休谟到波普的“演进理性主义”（evolutionary rationalism）的知识论密切相关。[38]

正由于哈耶克自由主义的独特历史语境和理论关怀，他必然要反对政治研究中的“建构理性主义”（constructivist rationalism）传统和所谓思辨的或唯理主义的(rationalistic)的自由理论传统。早在1945年发表的“个人主义：真与伪”的演讲中，哈耶克就把始于洛克，尤其是始于曼德维尔（Bernard Mandeville）、休谟，而在弗格

森、斯密以及伯克的著作首次形成完整体系的个人主义称作真正的个人主义，而把以法国和其他大陆国家的作家为代表,其成员包括笛卡儿(René Descartes)、卢梭和重农主义者的个人主义称作伪个人主义。第一种个人主义思想具有前后一致性，故称为真正的个人主义；第二种个人主义有演变成个人主义的敌人——社会主义或集体主义的倾向，故称为伪个人主义。前一种观点的产生是由于敏锐地意识到个人的智力十分有限，这样的意识促使人们对非个人的和无个性的特征的社会过程采取谦卑的态度，这种过程有助于使个人创造的成就超出他们所知道的范围；后一种观点却是过分相信个人理性力量的产物，随之而来的结果，是对那些还没有经过理性有意识设计或没有为理性充分理解的事物非常轻蔑。

在《自由宪章》中，哈耶克进一步把两种个人主义的区分提到两种自由传统的区分的高度，即所谓经验的且非系统的自由理论传统或英国传统与思辨的及唯理主义的自由理论传统或法国传统的区分，“前者立基于对自生自发发展的但却未被完全理解的各种传统和制度所做的解释，而后者则旨在建构一种乌托邦”。[39] 这两种传统间的根本差异在晚近是以自由民主制与“社会”民主制（social democracy）或极权民主制（totalitarian democracy)之间的冲突方式得以重新显现的。

在《致命的自负》第四章第五节“积极的和消极的自由”中，哈耶克进一步批评了许多积极自由的倡导者在反对异化的口号下否定一切程序的企图，“从卢梭到德法思想界的哈贝马斯和福柯（Michel Foucault）这些知识

分子无不认为，在任何一种‘体制’中，只要秩序是未经个人的有意识同意而强加于人的，异化就会在这里四处蔓延”。[40]

要注意的是，所谓英国传统与法国传统的区别并不完全以国界为标准，法国人孟德斯鸠（Montesquiea）以及晚些时候的贡斯当（Benjamin Constant）、托克维尔等人，更接近于所谓英国传统，霍布斯、葛德文（Godwin）等则更接近于所谓法国传统。而哈耶克的一个重大的学术贡献即在于他的研究表明了存在一个长期以来一直被忽视的以弗格森、孟德斯鸠、休谟、亚当·斯密、伯克、麦迪逊（James Madison）和托克维尔等古典自由主义思想家的洞见为基础的自由主义社会理论传统，而且他自己的研究正极大地推进和发展了这一传统，但有意思的是，哈耶克不但不愿以保守主义而且似乎雅不愿以自由主义来命名自己的理论立场。这不但是由于自由主义的名称早已被激进主义者和社会主义者据为己有了，而且因为“在我的立场与欧洲大陆的唯理论的自由主义之间，甚至与英国的功利主义者的自由主义之间，都存在着不可逾越的鸿沟”。[41]正因如此，就辉格主义（Whiggism）始终是一套捍卫个人自由、反对专断性权力的理想的名称而言，哈耶克把自己称作一个辉格主义者，“由于自由主义只是在自由运动吸收了法国大革命所弘扬的赤裸裸的和好战的唯理主义之后才取代了辉格主义，又由于我们的任务主要是把那种辉格传统从侵入其中的唯理主义的、民族主义的和社会主义的种种影响中拯救出来，所以，从历史上看，辉格主义才是我所信仰的那些观念的

确当名称。我对思想观念的进化了解得越多，就越能真切地认识到我简直就是一个至死不悔的老辉格党人（Old Whig），而这种名称的重点在这个'老'字上"。[42]

应当看到，尽管哈耶克认为"极端自由主义"（Liberatarianism）这一人造术语也毫无吸引人之处，但因为极端自由主义关心的正是什么是政府的合法职能这样的问题，而这与哈耶克式的自由主义所强调的重心有重合之处，因此，在一定意义上，仍然可以把哈耶克的理论称作极端自由主义的一种特殊类型。[43]当然，虽然大多数极端自由主义的观点都基于对个人权利的信奉，但哈耶克并不是一位权利理论家。在他看来，权利只是一个衍生性的（derived）概念，自由的真正基础不是权利，而是法治。但是，"哈耶克的论证由于他企图把关于正义规则发挥着促进功利的功能的休谟式理论和对于正义概念的形式性特征的康德式分析结合起来而复杂化了"。[44]一方面，在休谟那里，基于正义环境和社会合作的条件，功利原则本身要求采纳对功利的追求的边际约束原则，就是说，正义不能还原为功利，而对正义的辩护又是通过它赋予个人的自由权利能够促进功利得以进行的。但是，哈耶克对功利主义的敌意使得他没有认识到他自己的方案已经被休谟们预见到并以一种更加一贯的方式加以贯彻。另一方面，由于哈耶克的个人自由概念只是参照形式主义的康德式要素来定义的，为了使它丰富起来，他又不得不从对于正义和权利的实质性观点中汲取内容，而后者又是与他把法治当作自由的真正基础的见解相矛盾的。"哈耶克的错误不在于把关于个人自由的

判断与关于个人权利的规范性判断联系起来，而在于不适当地以一种几乎完全是程序性的术语来规定后者。”[45]有鉴于此，尽管哈耶克的自由概念并不是价值中立的，而是一个道德概念，但由于他以一种完全是后果论的方式对权利和自由进行论证，就模糊了权利和福利的界限，忽视了边际约束原则在任何一种可行的自由概念中的重要性。以诺齐克为代表的当代的否定性极端自由主义者正是通过重新诉诸洛克的权利原则来纠正哈耶克社会哲学和法哲学中的这一主要缺陷的。

诺齐克的极端自由主义将最小国家(a minimal state)保护的权利视作是自然(天赋)的或基本的权利，这些权利本身就是好的，而不是由于偶然的理由才是好的，而且这种权利具有最高的重要性，不能因为任何理由遭到损害。“与把权利纳入一种目的状态相对照，人们可以把权利作为对要采取的行动的边际约束(side constraints)来看待。”[46]对行为的边际约束反映了其根本的康德式原则：个人是目的而不仅仅是手段；他们若非自愿，不能够被牺牲或被使用来达到其他的目的。

诺齐克的政治哲学最有独创性的方面就在于，他认为极端自由主义可以解决关于无政府主义的问题。他认为，如果存在洛克式的自然状态，从而使得无政府主义者的梦想得到满足，最小国家仍将出现。具体地说，有两个使最小国家得以出现的条件，一是人们和他们的代理人以理性自利的方式行动，二是他们尊重其他人的权利，而不要伤害他们，或者至少当这样的伤害出现时，设法进行补偿。

可以说，诺齐克的论证为某种“最小的准国家”（minal - quasi - state）提供了证明，诺齐克的论证表明尽管人们会因为某种财产的持有是由过去的不正义所造成的而谴责它，但是如果人们满足于由洛克式的自然状态所表征的机构类型，那么他们也同样乐意接受最小国家的安排。

这里就触及到了最小国家与罗尔斯的正义两原则所支持的那种类型的国家的差别，简要地说，最小国家与罗尔斯的理论所支持的国家（简称“再分配国家”）的最关键的差别在于，前者是由历史的正义概念而后者是由结构的或模式化的正义概念指导的。

历史的正义原则的要害在于，它认为一种给定的财产分配是否正义不是由这种分配的性质而是由财产产生的历史决定的，当且仅当一种财产的持有在它原初的起点上是正义地获取的，在它转让的每一环节又都是正义地转让的，它才是正义的。诺齐克正是以这一原则为基础，从基本预设和实际层义两个层面对罗尔斯的理论进行了批判。[47]

诺齐克和罗尔斯的冲突的理论实质在于前者认为洛克式的权利是基本的约束，而后者则否。一旦如诺齐克那样认为这些权利是基本的约束，那就必然会反对原初状态中的各方决定支配财产分配的原则这样的观念。罗尔斯式的程序使得洛克式的权利只有当能通过由契约论的设计所表征的检验后才能得到承认和尊重，用罗尔斯的术语来说，就是必须通过公平的检验。

从实践含义的层面来看，诺齐克认为，罗尔斯的理

论或者任何用来调节社会的结构、模式化的正义观在实践中必将导致要求国家持续不断干预人们的所作所为这种难以忍受的后果。诺齐克认为，如果不去不断干涉人们的生活，任何目的论原则或模式化的分配正义原则、就都不能持久地实现。

应当指出，诺齐克在这方面的批评是建立在对罗尔斯理论的巧妙误解之上的。罗尔斯的理论所支持的那种所谓再分配国家并不如诺齐克指控的那样不断地干涉人们的生活。在法治条件下众所周知的由结构化模式支配的税收政策和允许一种制度在一旦机会出现时进行干涉之间存在巨大的差异。

诺齐克的理论和罗尔斯的理论是当代社会政治哲学中新自由主义一派的两种不同版本。自由和平等长期以来被视作自由主义传统中两种相互冲突的要素。自由和平等的矛盾大致可以划分为两个层次，[48] 即基本自由是否优先于经济福利，经济自由是否优先于经济平等。由于第一个层次的冲突在当代西方社会的实际生活中已不甚明显，诺齐克和罗尔斯在这一点上并无分歧，他们都赞成基本权利优先于物质利益，基本自由优先于经济福利。他们的争论主要集中在第二层次，即在社会经济和利益分配的领域里，是更强调自由还是平等，更强调个人权利还是普遍利益。罗尔斯的再分配国家试图通过补不足、救匮乏来促进平等，从而代表了新自由主义中综合自由和平等的方向，带有强烈的折衷色彩，而诺齐克则是一个典型的极端自由主义者。因此，尽管诺齐克的理论洞察到罗尔斯正义论的弱点并作了机智的

批评，但在总体上难以与后者全面抗衡。

值得注意的是，与罗尔斯和诺齐克一起被誉为新自由主义三大代表人物之一的罗纳德·德沃金发展了与罗尔斯肯定基本自由优先性不同的由平等推导出自由的另一条综合的道路。

尽管德沃金把他的理论称作普遍的权利理论(general theory of right)，但他认为，虽然有对各种自由的具体权利，并无一种对自由的抽象权利(no right to liberty)。那么，什么是具体的自由权利的基础呢？这一基础就是平等。德沃金并不认为自由和平等是相冲突的政治理想。在他看来，平等是比自由更抽象、更一般、更具体的概念，可以从平等推导出自由，却不能从自由推导出平等。而德沃金所谓自由主义式的平等是一种权利的平等，是个人要求政府平等关心和尊重的权利，“被视为平等来对待的权利”(right to treatment as an equal)而不是“平等对待的权利”(right to equal treatment)才是自由主义式的平等的要害，也是德沃金所谓为各种具体自由权奠定基础的“普遍的权利理论”的基石。

“我的论点中的核心概念不是自由而是平等。我设想我们所有人都同意政治道德的如下假定，政府必须关心它统治下的人民，就是说，把他们当作有能力经受痛苦和挫折的人；政府必须尊重它统治下的人民，就是说，把他们当作根据他们应当如何生活的理性概念有能力组织起来并采取行动的人。政府必须不仅仅关心和尊重人民，而且必须平等地关心和尊重人民。”[49]关心是对人的弱点而言的，尊重则因为人有理性。关键的限制则

是平等。如果说平等关心着重是指社会经济利益的分配，那么平等尊重则主要指政治和思想自由等基本权利。存在两种抽象平等权利，一是在物品分配中被平等对待的权利，二是在政策决定中作为一个平等者参与的权利，后一种权利才是自由主义式的平等观的基本权利，个人对明确、具体的自由权利只有在后一种权利要求这些自由时才被承认，这样，这些自由权利不但不与平等权利冲突，反而来自平等权利了。正因如此，就德沃金不是把平等作为人们的一种愿望、道德要求、价值目标而是作为一种不变的权利，一种最基本的权利提出来而言，人们把他的普遍权利理论在广义上与罗尔斯和诺齐克的理论一起刻画成权利优先论（the primacy - of - right theory）或"权利基础论"(rights - based theory)。

但是，尽管德沃金与罗尔斯和诺齐克同被认为是主张权利优先论的新自由主义代表人物，尤其在这种形式的新自由主义把权利作为与功利相对立的概念使用的意义上，他们三人都采取了一致的立场，但在对自由和平等的关系的具体理解上，新自由主义内部的分歧和冲突有时并不亚于它与社群主义之间的论战和对立。前面已经述及"诺齐克—罗尔斯之争"，这里再从德沃金的理论立场的角度探讨一下他们之间的关系。

德沃金认为，他和罗尔斯和诺齐克之间的不一致能够通过注意自由和平等有时是矛盾的，因此选择或折衷是必要的这个熟悉的观念表示出来。很显然，诺齐克采取了一种极端的立场，一边倒了：自由就是一切，而平等什么也不是，除非作为也许是偶然的通过自由交换的产

物，但这种可能性微乎其微。而当罗尔斯试图表达正义两原则时，他企图在自由和平等之间达成妥协。在德沃金看来，罗尔斯所谓“正义即公平”的基础实际即是一种所有人作为道德人——作为能作出人生的合理计划和拥有正义感的人——而拥有的平等权利，而罗尔斯所谓“基本自由”正是这种能够由平等主义理由来解释的权利。但罗尔斯既赞成某些基本自由，又主张为处境最差的群体谋福利，其理论似乎在概念上分离了两者，而试图通过原初状态来重新联结这两者的尝试也是并不成功的。德沃金则试图表明，“经济平等和传统的个人权利都起源于独立意义上的平等这一根本概念，平等是自由主义的原动力，捍卫自由主义也就是捍卫平等”。[50]

正如德沃金在著名的《自由主义》一文中指出的，过去对于自由主义的了解，大部分是通过将它与保守主义和社会主义对于自由与平等所采取的不同立场作对比之后达到的。相对于保守主义，自由主义愿意接受更多的平等，相对于社会主义，自由主义似乎愿意给予更多的个人自由，这种对自由主义的看法，是把保守主义、自由主义和社会主义放在一个连续体内。[51] 在德沃金看来，这种看法不能把握到自由主义的要旨，因为这三种理论并不构成一个连续体。自由主义的要旨正是德沃金所谓自由主义式的平等概念，其内涵就是前面阐述过的政府对于人民的平等的关心和尊重，而尤其是政府应该给予它所统治的人以尊重这一点，集中体现了自由主义理论的核心。因为这种平等和尊重所蕴涵的是，政府对于什么样的人生才是理想的人生应该保持中立的态度，

这正是德沃金所刻画的程序性自由主义的要害。一个自由社会的特点即在于，它作为一个社会，在生活目标问题上不采取任何特定的观点。相反，社会结合的纽带是平等地尊重所有人的强有力的程序性承诺。简言之，一个自由社会不能公开奉行某种好生活的观念，它是在什么是好生活这一问题上保持中立的社会，用伦理学术语来说，就是使“正当”独立于“好”的社会。也正是在这个意义上，在“正义的内容独立于任何有关人类美德和优点的理论”的意义上，德沃金才认为，他与罗尔斯和诺齐克是“在同一条路上行进着”的，“我们都在以不同的方法尝试去界定和捍卫如此表达的自由主义的结果”。[52]

三　从《正义论》到《政治自由主义》

尽管德沃金基于他对自由主义的精神实质的理解，认为他与罗尔斯和诺齐克是“行进在同一条路上”的，但他还是认为，由于诺齐克揭示出自由主义的结果是大部分自由主义者将会憎恨的结果（尽管诺齐克自己并不憎恨这种结果），因此诺齐克的书是对自由主义的一个巨大挑战；而对于罗尔斯来说，由于其思想经历了从《正义论》到《政治自由主义》的发展，情况似乎要更为复杂一些。

1989年，在一次名为“罗尔斯正义论的最新发展”的专题讨论会上，有论者提出，罗尔斯的观点在《正义论》之后有三点主要变化，一是诉诸康德式的“人”(person)

的概念；二是承认其正义原则只适用于康德式个人的理想社会，亦即现代民主社会，而暂不考虑跨文化的应用问题；三是越来越意识到并重视社会多元化的事实，强调正义只是政治的共识。[53]

可以指出的是，第一和第二种变化适用于罗尔斯后《正义论》时期思想发展的第一阶段，即关于基本自由及其优先性的"坦纳讲演"(Tanner Lectures)发表前的阶段，这一阶段被人们称为"一国的康德主义"阶段，因为罗尔斯在这一阶段的一个主要工作就是通过对他的一系列批评的回应，把他的正义观阐释成"康德式构造主义"。具体来说，正义观的内容不是由对人类行为的某种解释决定的，而是由"人"的概念决定的。要在人们如何理解他们的人格，以及在人被这样理解之后如何解释社会合作的一般特征的基础上选定正义观，从而这样的正义观对我们的自我理解是合适的。在名为《道德理论中的康德式构造主义》(Kantian Constructivism in Moral Theory, 1980)的"杜威讲演"(Dewey Lectures)中，罗尔斯直言不讳地承认他所致力于发现的并不是普遍的正义原则，而是适合于像美国这样的现代自由民主社会的原则。对康德式正义观的系统说明正是用来调和美国政治文化传统中洛克遗产和卢梭遗产即自由的要求和平等的要求之间的冲突的。在这一阶段，罗尔斯还试图通过系统地发展关于原初状态的理论，阐发"合理的"(reasonable)对"理性的"(rational)的构造方式以说明实践理性的统一性特征，从而克服康德学说的抽象性。

前述罗尔斯理论的第三个变化主要是由从 80 年代

中期开始发表的《作为公平的正义：政治的而非形而上学的》（Justice as Fairness: Political not Metaphysical, 1985）、《重叠共识的理念》（The Idea of Overlapping Consensus, 1987）及《政治的领域与重叠共识》(The Domains of the Political and Overlapping Consensus, 1989）等重要论文代表的，而在1993年哥伦比亚大学出版社出版的罗尔斯根据1980年在该校发表的演讲修改整理成的《政治自由主义》一书中达到高潮。

我们还记得，由于罗尔斯持一种较为温和的义务论(Deontological)，因此，《正义论》虽然坚持正义的优先性，但并不排斥对人类各种目的的考虑，甚至还试图联系人类的思想感情和目标志向，以解决“正义即公平”的稳定性和正义与“好”的一致性问题，解释社会的各种价值和正义的“好”的问题，这就是《正义论》第三编即“目的编”所提供的道德哲学的任务。实际上，正像罗尔斯自己后来所承认的，《正义论》所设计的秩序良好的社会是一个稳定的，在道德信念上相当同质的，对什么是“好的生活”有一广泛共识的社会。

但是，《政治自由主义》放弃了对作为一种整全性理论的“正义即公平”的辩护，而把正义观念严格限定在政治领域，这是由于罗尔斯认识到，在多元主义成为事实的条件下，没有一种整全性的或综合性的学说能够成为政治的正义观的可共同接受的基础，毋宁说，政治的正义观是各种合理的整全性学说或综合性理论的“重叠共识”的聚射点。政治自由主义要回答的问题是，一个被合理的宗教、哲学、道德学说深刻分裂的自由、平等的公民

组成的公正而稳定的社会是如何可能的？也就是说，罗尔斯试图将具有自由主义特征的政治的正义观与任何整全性的价值理论脱钩。在这里，罗尔斯所强调的是，自由主义只能是狭义的“政治的”自由主义，不是道德哲学，而是政治哲学。在《政治自由主义》的导论中，罗尔斯如是总结他的思想变化，“在《正义论》中，一种普遍范围的道德正义学说与一种严格的政治正义观之间没有区别开来……现在，《正义论》的模糊性得以消除，而正义即公平从一开始就被描述成一个政治的正义观”。[54]

当然，摒弃“正义即公平”的康德式解释并转而将政治自由主义刻画成一种“免除了立场”的观点并不意味着罗尔斯放弃了自由主义，可以说，罗尔斯将自由主义回复到了它的最古老的关怀即对和平（稳定）的关怀之上。[55]正如哈贝马斯指出的，罗尔斯的转变来自于对社会的，尤其是意识形态的多元事实感到不安的刺激。正由于罗尔斯深刻地体认到合理的多元论的真正深刻性，他的政治自由主义也就以一种特殊的方式凸显了自由主义政治哲学目前面临的挑战的严重性，这种挑战的严重性已经使得人们有必要从更宽阔的理论、历史和文化的视野来思考后自由主义问题了。

要洞悉包括罗尔斯为代表的新自由主义在内的自由主义政治哲学的深刻危机和理论困境，我们需要从正面来探讨愈演愈烈的对自由主义的批判，社群主义无疑代表了这种批判中的一种十分值得引起重视的理论动向。

注释：

[1][26][34][35][36][37][39][41][42]、哈耶克(F. A. Hayek),《自由秩序原理》,生活·读书·新知三联书店,1997,上册,1—2、2页;下册,189、189、194、195页;上册,61—62页;下册,201、203—204页。

[2] 列奥·斯特劳斯,《霍布斯的政治哲学》,188页,译林出版社,2001。斯特劳斯严格地区分了传统的自然法和近代的自然法,"传统的自然法,首先和主要地是一种客观的'法则和尺度',一种先于人类意志并独立于人类意志的、有约束力的秩序。而近代自然法,则首先和主要是一系列的'权利',或倾向于是一系列的'权利',一系列的主观诉求,它们启始于人类意志。"同书,2页。

[3] 参见邓正来,《哈耶克的社会理论》,载所译哈耶克《自由秩序原理》。

[4] M. Oakeshott, Introduction to Leviathan, in *Hobbes on Civil Association*, Berkeley: University of California Press, 1975.

意大利政治哲学家诺伯托·巴比奥区分了西方政治思想史上的两种政治概念模式即"亚里士多德式"和"自然法式",他所谓"自然法式"即是斯特劳斯的"近代自然法",即体现在社会契约论传统中的自然权利学说。巴比奥从以下六个方面刻画了这种模式:

1. 自然状态作为非政治和反政治的前提条件,是关于国家起源和基础的分析性起点;

2. 自然状态和公民社会相互对立,即公民社会是与自然状态相对立而产生的,为的是纠正或消除自然状态中存在的缺陷;

3. 自然状态的构成性因素首先和基本上是个人,他们并非生活在社会中但却具备社会性;

4. 自然状态的构成性因素(即个人)是自由和平等的。因此,自然状态总是被描绘为自由和平等的状态;

5. 从自然状态到公民社会的过渡并非基于事物本性的必然性而发生;相反,它是通过一个或几个约定(conventions)而发生。这种约定是那些想脱离自然状态的个体的自愿的(voluntary)和审慎的(deliberate)行动。因为,公民社会被设想为一种"人为的"(artificial)存在,是文明的产物而非自然的产物;

6. 政治社会的合法性原则是同意(consensus),这并不适宜于所有其他的自然性社会(natural society),尤其不适用于家庭社会(domestic society)。

巴比奥还从以下五个方面对两种政治概念模式进行了比较:

1. 理性的国家概念还是历史的—社会学的国家概念;

2. 国家与自然人之间的关系是对立的还是互补的;

3. 原子式的和个人主义的国家概念还是社会的和有机体式的国家概念;

4. 理想化的前政治状态的概念,其结果是自然权利理论;还是实际的生活于社会中的人的概念,他们总是处于相互从属和不平等的关系;

5. 契约式的还是自然主义式的关于国家权力基础的概念。

见 N. Bobbio, *Thomas Hobbes and The Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, 1993, pp. 1—12, 转引自林国基,《神义论语境中的社会契约论传统》,载《启示与理性——哲学问题:回归或转向》,中国社会科学出版社,2001。

[5] 参见《布莱克维尔政治学百科全书》,“社会契约论”条目,中国政法大学出版社,1993。

[6] Leo Strauss, On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy, in *Hobbes Studies*, ed. by K. Brown, Oxford: Basil Blackwell, 1965, p. 13, 转引自格雷,《自由主义》, 16—17 页, 桂冠图书有限公司(台北), 1991, 译文稍有调整。

[7] 参见《布莱克维尔政治学百科全书》“洛克”条目,中国政法大学出版社,1993。

[8] 对卢梭理论复杂性的阐释参见卡西尔,《启蒙哲学》第六章第二节,山东人民出版社,1988;同一作者,《卢梭·康德·歌德》,三联书店(北京),1992。

[9] 康德,《实用人类学》,重庆出版社,1987,239 页。

[10] 康德,《法的形而上学原理》,商务印书馆,1991,14 页。

[11] 康德,《历史理性批判文集》,商务印书馆,1990,181—182 页。

[12] [13] [17] [20] 参见列奥·斯特劳斯 (Leo Strauss)、约瑟夫·克罗波西 (Joseph Cropsey),《政治哲学史》,下册,河北人民出版社,1993,703、695、861、938—941 页。

[14] 功利主义对自然权利论和社会契约论的某些言过其实的批判以及在当代由罗尔斯以复兴契约论的形式对功利主义的猛烈批判的一个理论后果是使得人们往往抽象地把功利论和权利论对立起来, 这至少是不符合政治思想史的实际的,正如萨拜因所指出的,功利主义的纲领继续坚持个人权利理想化的同一思想, 坚持自由主义是除治政治弊病的同一信念,坚持对财产权利的同样关怀,并且坚持公共利益必须从私人幸福的角度加以考虑的同一认识。正是从这一角度,格雷在汲取柏林价值多元论的基本洞见和古典自由主义的最大平等的自由原则 (greatest equal liberty principle) 的基础上对自然权利的内在冲突, 穆勒的间接功利主义的优点和局限以及罗尔斯的基本自由优先性原则的阐发对说明近代以来自由传统的内在演进是很有启发性的, 特别参见其 *Liberalism: Essays in Political Philosophy* (Routledge: 1989) 中所收诸文。

[15][30] 萨拜因,《政治学说史》下册,商务印书馆,1986,743,809 页。

[16] J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, 1843, 转引自皮文睿,《论权利与利益及中国权利之旨趣》,译载《公法》第一卷,法律出版社,1999。

[18] [19] J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*,

1982, London and New York, p.20, p.20,转引自前揭 Leo Strauss 书。

[20] 参见《布莱克维尔政治学百科全书》"自由主义"条目。

[21][24] 巴利,《古典自由主义与自由至上主义》,上海人民出版社,1999,22、6页。

[22][25] 格雷,《自由主义》,桂冠图书有限公司(台北),1991,73、44页。

[23] 穆勒,《政治经济学原理》,转引自前揭巴利书,6页。

[27] 马斯泰罗内(Salvo Mastellone),《欧洲政治思想史》,348页,社会科学文献出版社,1998。

[28][29] 萨托利,《民主新论》,377、380页,东方出版社,1993。

[31] 金岳霖,《T. H. 格林的政治学说》,载《金岳霖学术论文选》,126页,中国社会科学出版社,1990。金氏早年在哥伦比亚大学攻读政治学,此文系其博士论文,1990年始译成中文发表。

[32] 参见《布莱克维尔政治学百科全书》"自由主义"条目。

[33] 马斯泰罗内(主编),《当代欧洲政治思想(1945—1989)》,55页,社会科学文献出版社,1996。

[38] 参见汪丁丁《哈耶克"扩展秩序"思想初论》(上、中、下篇),分载《市场社会与公共秩序》,《经济民主与经济自由》,《自由与社群》,生活·读书·新知三联书店,1996,1997,1998。

[40] 哈耶克,《致命的自负》,88页,东方出版社,1991。

[43] 《布莱克维尔政治学百科全书》"自由意志论"条目的作者认为哈耶克并不属于极端自由主义者,但曾对极端自由主义有广泛的影响;C. Kukathas 和 P. Pettit 则把极端自由主义区分为原则的(如 Nozick)和实用的(如 Hayek)两种,见所著 *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Polity Press: 1990, pp.74—76。

[44][45] J.Gray, Hayek on Liberty, Rights and Justice,出处同注(14)所引文集。

[46] R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books Inc. 1974, p.29.

[47] 参见 C.Kukathas and P.Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, 1995, chap.v。

[48] 参见《无政府、国家和乌托邦》,"中译序:诺齐克与罗尔斯之争",中国社会科学出版社,1991。

[49] R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977, p.272,中国大百科全书出版社,1998年中译本,357页。

[50] [52] 《哲学与政治——与罗纳德·德沃金对话》,载布莱恩·麦基(Bryan Magge)编,《思想家》,395、393—394页,生活·读书·新知三联书店,1987。

[51] 参见石元康,《自由主义式的平等:德我肯论权利》,载氏著《当代自由主义理论》,联经出版事业公司,1995。

[53] 参见 R. Arneson, 'Introduction' (to A Symposium on Rawlsian Theory of Jus-

tice: Recent Developments), *Ethics*, 99, pp.695—710。

[54] J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, pp.XV—XVII.

[55] 参见 C.Kukathas and P.Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, 1995, chap.vii。

第 2 章

社群主义：一种后自由主义话语？

自由主义被认为主要是与个人与国家或政府的关系有关的一种政治哲学，而社群主义则被认为主要是与个人与社群或社会的关系有关的一种政治哲学。泛泛而言，这种界定并没有多大的问题，但是我们并不能以此来否定或贬低社群主义对自由主义的批判和挑战的严重性。国家与社会的区分，公域与私域的区分，正当与好的区分，这些都是各种各样的自由主义的政治智慧的策源地，也是它的政治想像力驰骋的樊篱，而社群主义在所有这些方面都提出了激烈的批评。一方面，无论是传统的形态还是当今的变种，“自由主义也包含了对个人与社会的关系的一种更为广泛的说明。”[1]另一方面，对自由主义的国家中立性（state neutrality）原则的批评似乎表明社群主义并没有把它的政治想像力限于扩张市民社会的功能，把公共领域仅仅视为限制政治力量的社会形式。

罗尔斯曾经指出，功利主义的批评者们之所以没有能够建立一个有效和系统的观念来反对功利主义，其重要原因是由于那些伟大的功利主义者，如休谟、亚当·斯密和J.S.穆勒都是第一流的社会理论家和经济学家，"他们确定的道德理论旨在满足他们更广泛的兴趣和适应一种内容广泛的体系，而他们的批评者则常常站在一种狭窄得多的立场上"。[2] 如果我们考虑到功利主义和新自由主义都是社群主义的批判对象，也许会对罗尔斯和社群主义者的理论抱负有一个恰当的了解。

社群主义对新自由主义的批判是全方位的，这种批判可以粗略地分为社会本体论的、规范理论的及制度选择和辩护的这样三个层面，其广泛性几乎涉及自由主义政治哲学的所有论题，如个人主义、平等主义、自我观念、权利学说、自由理论、分配正义等等。这里从自我与社群、正义与德性及对市民社会的理解这样三个方面阐述社群主义的理论立场。

一　自我与社群

不管自由主义和社群主义在自我与社会或社群的关系在政治哲学的理论结构中的地位上具有怎样的分歧，对自我与社群的关系的理解仍然是社群主义和新自由主义之间分歧的一个焦点。

社群主义者一致认为"权利优先论"或"权利基础论"是新自由主义的阿基里斯之踵，并着重从这一角度

展开对后者的批判。查尔斯·泰勒率先用“原子主义”(atomism)来刻画权利自由主义的根本特征。所谓原子主义，广义上是指主张把个人放在首位，认为个人及其权利优先于社会，而社会不过是为了满足在先的目的而形成的社会契约论的理论主张。但泰勒对原子主义的批判的矛头主要是对准如诺齐克那样把个人及其权利视作优先于社会，并对社会作纯工具化理解的极端个人主义者的。在泰勒看来，抽象地把原子主义和社会性论题对立起来，就大大地限制了人们对适当的人类生活形式的权利，而且影响到对自我与个人的认同的理解，因为自由的个人、权利的载体只有通过他们与发展了的自由文明的关系才能设想自我、人格的认同，而一旦认识到这一点，就必然要求我们以与原子主义不同的方式赋予自由的个人去恢复、支持和完善社会的职责。

社群主义的另一位重要的代表人物麦金太尔则从揭示启蒙主义对道德合理性论证的失败的角度阐发了对于自我的观点。麦金太尔认为，自我的认同是依赖于社群的，没有在相互联结的社会关系中的某种独特的位置，他就什么也不是，或至少是一个陌生人或被放逐者。前现代的传统社会中的人们是通过不同社群中的成员身份来辨认自己和他人的，而现代的自我，在争取自身领域主权的同时，丧失了由社会身份和把人生视作是被安排好的朝向既定目标的观点所提供的那些传统的规定。在麦金太尔看来，摆脱了身份、等级和出身等封建传统对个人的制约的现代自我的出现并不是什么历史的进步。人们在庆贺自己获得了挣脱封建等级制约的历

史性胜利的同时，并不知道自己已经丧失了什么，这种丧失是，人类传统德性的根基丧失了。

照麦金太尔的叙事模式的自我观，“要成功地识别和理解其他人正在做什么，我们总是要把一个特殊事件置于一些叙事的历史背景条件中，这历史既有个人所涉及的历史，也有个人在其中活动和所经历的环境的历史”。[3]而人在他的虚构中，也在他的行为和实践中，本质上都是一个叙事的动物，正因为我们过着能叙事的生活，也因为我们依据我们所过的叙事生活理解我们自己的生活，叙事形式才是理解其他人的行为的适当形式。但重要的是要注意到，在我能叙事之前，叙事就已经存在了。而个人的认同恰恰是以角色之整体性为前提的，叙事的完整则要求角色的完整性，没有这种整体就没有叙事的主体。在这里，叙事概念和可阐明性概念以个人认同为前提条件，正如认同概念以叙事概念、可理解性概念为前提条件，也正如这三个概念中的每一个的运用以其他两个概念的运用为前提条件那样。[4]而像罗尔斯为代表的新自由主义者那样把个人、自我与社群分离开来，即把个人、自我从其生活和思考的文化和社会环境中抽离出来的观念必然是一种虚幻的观念。

堪称社群主义少壮派的桑德尔则在其《自由主义与正义的局限》(*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982)一书中深入地借鉴黑格尔主义的理论资源，机智地运用后现象学中产生的互主体的和后个人主义的观念，对新自由主义的个体自主和权利优先的观点进行了系统、深刻、釜底抽薪式的批判，桑德尔在其精深、优雅的批判中

尤其把矛头对准罗尔斯义务论自由主义的自我观和社群观。

我们知道，罗尔斯为了确证正义两原则中的差别原则，不仅认为由历史和社会的运气所带来的利益和财富属于重新分配之列，而且由天赋所造成的利益也在重新分配之列，这就是罗尔斯所谓“天赋并非私有财产而是公共财产”的著名论点。桑德尔尖锐地指出，由于罗尔斯坚持认为个人对由运用他们的天赋才能而带来的利益和财产并无提出特殊要求的道德权利，这样，罗尔斯就不仅把个人同他的社会和历史属性脱离开来，而且与其自然属性亦剥离开来了，桑德尔把这叫做“彻底地脱离肉体的主体”(a radically disembodied subject)，一种“彻底地脱离肉体的主体”和一种“彻底地情境化的主体”(a radically situated subject)正相反对，而这样的主体是不具备罗尔斯赋予他的理性选择的能力的。

桑德尔认为，罗尔斯陷入这种理论困境的原因在于他一方面把自我理解为占有性的(possessive)，“自我的占有性的方面意味着我决不能完全是由我的属性所组成的”。[5]这就必然要反对彻底情境化的自我；另一方面，“正当”优先于“好”的义务论原则又要求将自我理解成先行个别化的主体(an antecedently individuated subject)，自我的界限是先于经验地确定下来的，这就使罗尔斯重新陷入他一开始试图避免的康德的先验的或非肉体化的主体概念。

根据桑德尔，罗尔斯的义务论自由主义要否认诺齐克对差别原则把“我”作为他人的工具的指控，不能靠简

单地声称是我的资产（包括天赋）而不是人格被用作他人的工具，而应当追问那些共享“我的”资产的“他人”能否被恰当地称作他人。因此，如果说罗尔斯的方式是强调自我与其属性的差别，那么桑德尔则强调对自我和他人的区分加以限制，这种限制使得在一定的道德环境中，对自我的相关描述要比单个的经验上个别化的人的概念包含更多。也就是说，这种方式使得共同资产的概念与占有的共同主体的概念的可能性联结在一起，“占有性的主体”应是“我们”(we)而不是“我”(I)，桑德尔把他为之辩护的立场称作“构成性的自我观”(a constitutive conception of the self)。

当然，正如桑德尔认识到的，说罗尔斯坚持一种“占有性的自我观”，并不意味着罗尔斯的理论是狭隘的个人主义学说。事实上，与经典的占有性个人主义对社群或社会的完全消极的理解不同，罗尔斯从正面探讨了社群或社会联合的积极意义。罗尔斯关于社会联合的观念一方面仍然忠于自由主义的基本理念，社会公共制度的更大的计划并不确定一种支配性的目的，但公共制度为不同的社群内部生活留下了余地并鼓励这种生活；另一方面，罗尔斯又把他理想中的社会联合与私有社会、市民社会那种对社会交往的纯粹工具主义的、“浅薄的理解”区别开来，主张正义的社会本身就是社群的一种价值，社群的价值会在一个由正义两原则统治的社会中存在并得到培育。

但在桑德尔看来，罗尔斯提供的对社会的两种解释都是个人主义的，只不过两者导致个人主义的方式不

同。工具主义的解释之所以是个人主义的，就在于合作的主体是完全由自利的动机支配的，而社群的善只在于个人在追求利己的目标时从社会合作中获得的好处；罗尔斯的解释之所以是个人主义的，其原因在于它假定了合作的主体的先行个别化，他的实际动机既可以包括利己的亦可以包括仁爱的目标，因此，罗尔斯意义上的社群的善不只在于社会合作的直接好处，还在于动机的质量以及伴随着社会合作并在这一过程中得到增进的情感联系。与工具主义的社群观相对，桑德尔把罗尔斯的社群观称作情感主义解释。

桑德尔尖锐地指出，无论工具主义的还是情感主义的解释都无法产生罗尔斯希望的那种关于社群的强理论(the strong theory of community)，这是因为，两种解释都要求一种既不把某些人当作别人的目标的手段，又不陷入一种彻底的情境化的主体观作为补充，但无论工具主义的还是情感主义的解释都无法提供这样一种主体观。

与罗尔斯相对，桑德尔建议想像一种比情感主义解释能更彻底地穿透自我的社群观。就这种社群的意义能在其参与者的目标和价值中表明和展开而言，它是与罗尔斯的观点类似的；但就这种社群不但描述了情感而且描述了部分地构成行为者的认同的自我理解的模式而言，它又是与罗尔斯的观点不同的。在这种社群的强理论看来，社群描述的不是他们作为同类的公民拥有什么，而是他们是什么，不是他们选择的关系，而是他们发现的忠诚和情感，不是他们的认同的属性，而是他们的

认同的构成。桑德尔把他为之辩护的社群观称作是构成主义的(a constitutive conception of the community)。

桑德尔注意到，尽管罗尔斯拒斥构成性的社群观及其要求的构成性的自我观，但他的论述有时似乎超出了情感性解释的范围，并且默认他的正义论的内在融贯最终依赖于他一开始拒绝的互主体的向度。但由于罗尔斯的这些段落和表述经常是以隐喻的方式暗示的，因此很难弄清罗尔斯会在何种程度上严肃地对待这些互主体的向度。比如，天赋有时被描述成“共同的”(common)，有时被描述成“集体的”(collective)；“分担彼此的命运”(share one another's fate)后来又被重新描述为“相互的”(reciprocity)和“互利”(mutual benefit)的原则。

但在桑德尔看来，正如情感性社群观和构成性社群观的区别所表明的，关于强理论意义的社群的道德语汇不可能在所有场合都被一种建基于个人主义之上的观点获得。比如“社群”不可能无所损失地翻译成“联合”(association)，对“连结”(attachment)和“关系”(relationship)，“参与”(participation)和“合作”(co－operation)，“共同”和“集体”来说，同样存在这个问题。“罗尔斯关于多元优先于统一的论证也许通常能够适用于前者，但并不必然能够适用于后者”。[6]

所有这一切都是由于罗尔斯的个人主义解释把主体的界限视作先行规定并最终是固定不变的。对这种义务论的前提不可能达致一种主体参与到其同一性的构成中去的构成性的自我观的论证如下。

主体要在形成它的同一性的轮廓中扮演一个角色，

就要求具有一定的反思能力，光有意志是不够的。所要求的是一种自我知识的能力，也就是一种我们会在认知意义上称呼一个行为者的那种能力，这种能力坚持达到自我的界限而不把他们视为先行给定的可能性。但根据罗尔斯的道德认识论，反思的范围是有严重的局限性的。“由于所定义的自我的界限是先行地、非反思地、由一个先行地个别化的原则给出的，因此在相关的意义上，自我知识似乎是不可能的。”[7]对罗尔斯式的自我来说，典型的道德问题不是“我是谁”(who I am)，因为对这个问题的答案被视作是自明的，而是“我将选择什么目标”(what ends shall I choose)，而后者是对意志提出的问题。

要言之，桑德尔的观点是，社会纽带不仅是一个情感问题，更是一种构成性的力量。个人乃是社会的个人，脱离了社会，个人就失去了自己的本质。社会因素绝不是被人选择、追求的附加成分，也不只是人们的欲望和情感的对象，它们还是构成人格同一性的内容，只有这种构成性的社群观才能为合理的政治哲学和道德哲学奠定坚实的基础。

如果说，无论在批判罗尔斯的观点还是论证自己的主张方面，桑德尔的著作都非常富于思辨性，那么，如瓦尔策、丹尼尔·贝尔 (Daniel Bell)、戴维·米勒 (David Miller)对社群及社群关系的探索则要具体和现实得多。

瓦尔策认为，在对复合平等(complex equality)的追求中，政治社群(political community)具有特别重要的作用，因为在政治社群中，语言、历史和文化比其他任何地方

更紧密地会合在一起产生了集体的意识，因此政治社群是我们达到共同的意义世界的最接近的路径。

瓦尔策特别强调社群参与者的成员资格的重要性，在他看来，社群的参与者自我约定相互分工和交换，并共享利益，而成员资格是所有人类社群中参与者相互分配的最基本的利益。无论何处，没有成员资格的人就是一些无所依靠的人，我们作为成员资格所做的一切构成了我们的其他分配选择：它决定我们选择谁，需要谁的服从、向谁收税、给谁分配利益与服务。只有作为成员的男女才有希望拥有所有的社会利益——安全和福利、金钱和商品、公职和教育、荣誉和职位、承认和政治权力，而正是所有这些不同的利益和价值才使社群生活成为可能。

年轻的社群主义者丹尼尔·贝尔在其《社群主义及其批评者》(*Communitarianism and Its Critics*, 1993)一书中把构成性的社群区分为地域性的社群、记忆性的社群和心理性的社群。地域性的社群即指通常所说的社区，这种意义上的社群更接近于滕尼斯（Ferdinand Tönnies）所谓“一个人生于斯长于斯的场所”，前工业社会的乡村社群是这种社群的一个典型例证。记忆性的社群的主要特征是拥有共同的悠久历史，接近于民族主义所谓对民族和历史的强烈认同。心理性的社群指的是由于参加共同的活动而形成共同的心理体验，并追求共同目标的一群人，维系这种社群的纽带是成员的相互信任、合作和奉献精神。很显然，心理性社群的规模比一般社群要小，但其归属感更强，如某些认同感强烈的政党和教会即

属此类。

近年来风头甚健的倡导市场社会主义的社群主义者戴维·米勒则在社群、市场和国家的三维架构内来阐发他所理想的社群的特征。在他看来，社群是这样一种社会团体，在其中，每个人都把整个团体的起源和尊严等同于自己的起源和尊严、我们对其他人的感情就是团结、友情、亲近、互助和奉献；社群团结的体制体现就是按需分配的公共所有制；社群不仅在物质利益方面是平等的，在社会地位和权力分配方面也是平等的，这种平等还体现为平等的尊重；存在于社会各个层次的社群，如家庭邻里、社会、国家，都是由其成员的团结合作精神和互助友情精神联结起来的。[8]

由此可见，尽管桑德尔在批判罗尔斯关于社会联合的观念时把工具主义和情感性的社群观都作为批判的对象，但桑德尔自己的构成性社群观要落实下来，就必然要像其他社群主义者那样赋予社群包括情感性在内的广泛涵义。实际上，社群主义者所理解的社群包含了人与人之间的情感、信仰和政治归属等多种多样的关系。当然，这并不是说，桑德尔所理解的社群排斥情感性因素，桑德尔的社会本体论著作的本意是，只是作为情感性纽带或者作为在社会合作中得到增进的情感联系并不足以说明社群对于自我认同的构成性意义。

但是，尽管自由主义对社群主义没有区分社群和政治社群的指责具有相当的合理性，还是应该指出，就从根本上把握自由主义和社群主义对社群的理解的歧异而言，桑德尔对工具主义的和情感性论述的社群观的批

判是抓住了要害的。粗略地说，与自由主义对社群的理解相联系的是正义甚至是分配正义的概念，与社群主义对社群的理解相联系的是德性或美德的概念，这就要求从正义和德性的角度来考察自由主义—社群主义之争。

二　正义与德性

任何严肃地对待哲学史的人一定会对把正义和德性对立起来的当代主张感到迷惑。因为，无论古代哲学家还是近代哲学家，都把正义和德性之间的关系理解为既非对立的、不相容的，亦非仅仅是一种相容的关系，而是一种共生(symbiotic)的关系。[9]

依照剑桥大学的道德哲学家奥尼尔(Onora O' Neill)的解释，"正义基础论"(Justice - based accounts)往往是普遍主义的，他们诉诸于超生活、地点和时间的原则，至善论者(Perfectionists)、后果论者(Consequentialists)和义务论者(Deontologists)是其支持者；"德性基础论"(Virtue - based accounts)则是特殊主义的，社群主义者、彻底的特殊主义者、维特根斯坦主义者(Wittgensteinians)和亚里士多德主义者(Aristotelians)是其支持者，他们不把伦理断言奠基在普遍原则之上，而是以社群的实践和传统，以处境化的个体(situated individuals)的感情、判断和联系作为基础。[10] 如果考虑到作为社群主义主要批判对象的新自由主义的主将罗尔斯的《正义论》正是一部义务论

的著作，而亚里士多德主义本身又是社群主义的一个重要的理论资源，就会使我们对新自由主义和社群主义在正义与德性问题上的歧异程度的把握具备历史的纵深感。

亚里士多德继承了乃师柏拉图否定个体的善会与城邦的善发生冲突的预设，在他看来，人类之善存在于一个有共同目标的社群，而城邦是人类生活的德性能得到真正而充分的展现的惟一的政治形式。在这种形式的社群中，存在关于善和德性的广泛一致，这种一致使得公民和城邦结为一体成为可能。《政治学》所研究的是希腊四主德（智、节、勇、义）中的最后一种即正义的本性，在最广泛、最普遍的意义上，正义作为最高的德性，正是指法律所用来要求的一切，指每一个公民在他与所有其他公民的关系中要实践所有的德性。

狭义的正义则有两种形式。即分配的正义和校正的正义。校正的正义具有尽可能恢复被某种或某些不正义的行动所部分毁坏了的那种正义秩序的作用；而分配的正义则在于遵守那种规定着受校正正义保护的秩序的分配原则。

亚里士多德主张，分配正义必须符合某种形式的应得（desert），而应得的概念则是与城邦的分层结构秩序联系在一起的。因此，应得的概念只有在下面两个条件得到满足的情境中才能得到应用。首先必定有某种共同的事业是这样一些人想成就的目标，他们被看作是比那些没有这种目标的人更应该多作贡献的。其次，对于怎样评价这些贡献并怎样给予相应的奖赏，人们也必定有一

些共享的观点。而这两个条件只有在亚里士多德所理想的城邦生活中才能得到满足，因为在城邦生活中，在公民德性和个人德性的追求之间没有任何不相容性。

社群主义者中，受亚里士多德主义影响最深的麦金太尔正是以亚里士多德的实践理性学说特别是其德性论为准绳，来对作为启蒙运动道德合理性论证之延续的新自由主义进行批判的。

在麦金太尔看来，新自由主义将人的正当性的生活和好的生活人为地分割开来，使之成为两个不可通约的领域。“规则成了道德生活的基本概念。”[11]而“而德性则是与受到某种高级欲望支配的某些倾向和爱好联系在一起的感情”。[12]“所谓基本德性是指按照关于正当的基本原则行动的强烈而通常是有效的欲望。”[13]但麦金太尔认为，无论一种道德规则多么完备，如果人们不具备良好的德性或品格，就不可能对人的行为发生作用。这就是说，规范伦理不仅要有合理性的理论基础，还必须有主体人格的德性基础。

因此，假如为了理解规则的作用和权威性，我们首先需要注意德性，那么，我们就必须以完全不同于休谟、狄德罗、康德和穆勒等人所用的方式作为研究的新起点，这就必须重写一部德性概念的简史。确实，重构德性学说的历史的工作在麦金太尔的学术事业中占有举足轻重的地位。

麦金太尔将德性学说分为三个阶段，用他的话来说，即是从“复数的德性”（virtues 或译各类德性）到“德性”(virtue)和“德性之后”(after virtue)。

关于第一阶段，即从古希腊罗马到中世纪，这个时期是所谓“复数的德性”时期，这一时期以亚里士多德为代表。麦金太尔对这种“复数的德性”的解释分三个层次进行：[14] 一是涉及到作为达到内在于实践的善所必需的性质的德性；二是把它们考虑为是有助于(服务于)一种总体的统一的人性的性质；三是把它们联系于一种人类理想的追求。这就是说，这一时期的德性是复数的，多种多样的，如古希腊的四主德——智、节、勇、义，神学的德性如谦卑、希望、热爱等，他们都服务于一个自身之外的目标，如作为荷马史诗中所见的英雄时代的德性的目标即是某一种社会角色，这也是德性最原始的意义；或者如在亚里士多德那里作为达到好的生活的手段；或者如《新约》中所体现的服务于超自然的、神的意义上的完善。在这里，麦金太尔所强调的是德性有一个支配性的人生目的，在他看来，没有一个作为统一体的对整个人生目标的支配性观念，我们对某些个人德性的观念就必然是零碎的、片断的。

在第二阶段，出现了一种有关德性的新观念，即所谓“单数的德性”。单数的德性是指德性成为单纯的道德方面的德性。值得注意的是，这一过程与“道德”概念的窄化过程是互为表里的。

根据麦金太尔的词源学考证，如同古希腊文一样，拉丁文中本来也没有可被我们正确地译作“道德”的词汇，“Moral ”的词源是拉丁文中的“Moralis”，而后者是西塞罗（Marcuns Tulliuas Cicero）用来翻译古希腊词源“êthikos”的，“êthikos”与“Moralis”的意思是“关于品格”

的。早期英文中的“道德”一词表示实践性训诫，“在这些早期用法中，‘道德的’既不与‘谨慎的’或‘自利的’相对照，也不与‘合法的’或‘宗教的’相对照。当时与这一词汇意义最为接近的词可能仅是‘实践的’”。[15]后来，“道德”的意涵越来越窄，从早期作为名词使用发展到亦可作为谓词使用。到16、17世纪，开始具有现代意义。只是到了17世纪晚期，才首次被在最严格的意义上使用，即主要表示与性行为有关的事物，“不道德”甚至被人们作为与“性行为放荡”相等同的一个特殊习语。“从1630年到1850年……‘道德’一词成为一个特殊领域的名称，在这一领域中，既非宗教神学或法律方面的，亦非美学的行为规则被认为一块属于其自身的文化空间。只是到了17世纪末和18世纪，当道德与宗教神学、法律和美学之间的这种区分已变成一种被人们默认的学说时，对道德进行单独的合理性证明的运动，才不仅被个别思想家所关心而且成为整个北欧文化的核心。”[16]

由此反观“单数的德性”，可谓恰好与“单数的道德”相映成趣。在这一时期，德性不再依赖于某种别的目的，不再是为了某种别的“好”而被实践，而是为了自身的缘故，有自身的奖赏和自身的动机。这样，道德实际上就向非目的论的、非实质性的方向发展，“单数的”或“窄化的”道德所导致的竟是不再有任何共享的实质性道德观念了，尤其是不再有共享的“好”的观念，这真是一种绝妙的反讽。于是，“单数的德性”的结果竟是德性只意味着服从规范，德性概念对道德哲学家与社会道德来说都变成边缘性的了。这也就是麦金太尔批判的启蒙谋划的

实质。启蒙运动对道德合理性论证的失败使得理性的证明暴露出理性本身的弱点，走向技术性的分析哲学并未使这种情况有所改观，罗尔斯的新自由主义、新康德主义、新社会契约论不过是天鹅的最后一次歌唱。这一切导致了一个"德性之后"的时代，一个不再有统一的德性观、价值观的时代的来临。

麦金太尔正是在对德性的历史观照的基础上，考察了作为一种政治德性的正义，并批判了罗尔斯和诺齐克这两种新自由主义中并驾齐驱的正义模式。

麦金太尔重述了亚里士多德的观点，即认为正义是政治生活的首要德性，一个对正义概念没有实际一致看法的社群，必将缺乏作为政治社群的必要基础。若没有这种共识，就不仅达不到对道德原则规范的一致认识，不仅会造成对德性的轻视，而且不能规定各种具体德性，使人们无所适从。在麦金太尔看来，当代社会的个人主义文化却使得人们不能产生对正义这一社会政治生活中最重要的德性的共识，罗尔斯和诺齐克的争论很好地说明了这一点。

麦金太尔强调指出，罗尔斯和诺齐克的基本前提和结论是不可通约，互不相容的。人们无法判明是需要优先还是权利优先，这是因为罗尔斯和诺齐克在指责对方用了无法证明的前提的同时自己也用了同样无法证明的另一种前提。

麦金太尔深刻地发现，罗尔斯和诺齐克都把亚里士多德道德理论中应得和赏罚的概念排除出去了，都认为不能按道德的功过，道德上的应得赏罚和优劣实施分配

正义。这是因为他们两人都坚持一种个人主义的立场，"他们的阐述中都是个人第一，社会第二，而且对个人利益的认定优先于、并独立于人们之间的任何道德的或社会的联结结构"。[17]他们的观点排除了对这样一个社群的任何阐述，在这个社群内，在追求共有的利益的过程中，与社群的共同任务的贡献相关的赏罚概念，为有关德性和非正义的判断提供了基础。反过来，"应得赏罚的概念只有在这样一个社群的背景条件下才适用，即该社群的基本联结物是对人而言的善和社群的利益(good)这两者有一个共同的理解，个人根据这种善和利益来判定自己的根本利益"。[18] 从这个角度来看，对罗尔斯和诺齐克的争论无法给出一个最后的裁决，是因为他们都是以对社会的"自由主义的个人主义"(liberal individualism)的理解为前提进行理论思考的。

麦金太尔的道德社群主义的一个基本的理论出发点正是对"自由主义的个人主义"的批判。现代自由主义的规范伦理是一种与德性伦理相对应的伦理学类型，麦金太尔作为德性伦理的倡导者，以一种历史主义的方式把现代自由主义的道德论证看作是与亚里士多德主义的道德理论传统相对立的，并进而批评了前者的非历史反传统的道德立场。"对我们来说，头等重要的是要记住，建立一种社会秩序形式的谋划(在这种秩序中，通过借助真正普遍的、不依赖传统的规范，个人可以将他们从传统的偶然性和特殊性中解放出来)过去是而且现在还不仅仅是(或主要不是)哲学家的谋划。它过去是，现在依然是现代自由个人主义社会的谋划，而我们相信不

依赖传统的合理性普遍性之希望的最有说服力的理由，则源自对这种谋划历史的一种幻觉。”[19]自由主义的错误恰恰在于运用游离于传统之外的普遍理性把自由主义、个人主义的正义性说成全人类的共同理想和所有社会的统一原则，而把不同传统对好生活的理解的相互冲突或同一传统内部的不同解释之间的相互冲突提交给法律系统去裁决，“自由主义的祭司是律师，而不是哲学家”。[20]与之相对，尽管麦金太尔反对道德理论中的情感主义，并在他的传统的理性发展观的基础上，探讨了认识论危机的解决，回应了相对主义的挑战，但麦金太尔关心的并不是某一组见解（a set of opinions）的普遍有效性，而是在它所属的传统中对它的正当性进行辩护，并与其他只是暂时地满足其成员的传统相对，辨明这种传统的正当性。[21]而像自由主义那样仅仅对多元性表示宽容是不能做到这一点的。

桑德尔也对罗尔斯的义务论自由主义关于正义优先的观点进行了批判。桑德尔指出，尽管罗尔斯在表面上摒弃了康德的先验自我或形而上学的主体，但却秉承了康德实践哲学的理论形式，即为社会确立一种普遍的正义原则。但照桑德尔的看法，既然罗尔斯摒弃了康德的先验唯心论，便只能将其正义论建立在经验基础上。罗尔斯用原初状态（original position）重建正义的环境是想以对“正义即公平”的康德式解释赋予义务论以休谟主义的面目，但其面临的两难选择却是，要么休谟主义面目的义务论不复为义务论，要么罗尔斯在《正义论》中的努力是在重塑他本已摒弃的康德的虚无缥

缈的主体。

桑德尔认为，如果罗尔斯要建立他所声称的定言意义上的正义优先，他不仅应当表明正义的环境在一切社会中都是头等重要的，而且还要表明，其重要性达到这样的程度，正义之德性比其他德性更为充分和广泛地得到保证。但经验的解释却无法提供这样的保证。正义之为社会制度的首要德性，并非如真理是思想的首要德性那样绝对和自明，而是如躯体的勇敢相对于战场，是有条件的。[22]

在《分配正义的性质与范围》(The Nature and Scope of Distributive Justice，1976)一文中，泰勒认为，关于分配正义的争论是与人们对那些对人类而言的善的不同解释和评价相关的，也是与人们对如何实现这些善的不同观念相联系的。泰勒把对这种关系的洛克式的或原子主义的观点与亚里士多德主义的或社会的观点区别开来。根据前一种观点，人类的善包括如保护个人免遭别人攻击这样特殊的善，而后者被视作只是偶然地与人类的联合联系在一起的。换句话说，联合的目的是帮助个人实现他们的善，但这些善本身并不要求联合。而根据亚里士多德的观点，追求人类的善的根本的条件是与社会有密切的联系的，因为个人从社会中得到的并不是实现他的善的某些帮助，而恰恰是他作为一个自为者(an agent)追求善的可能性。[23]

因此，洛克式的正义原则的关键之处在于对社会目标的平等满足的概念。对洛克来说，这种平等满足意味着对个人的生命、自由和财产的同等程度的保护，而不

管它所保护的原来的财产分配形式是多么不平等。当代的洛克主义者发展了泰勒所称的“贡献原则”(the contribution principle)。根据贡献原则，正义排除对收入的更大程度的平等的追求，也排除根据需要对善进行分配的原则。天赋更高的人和受过更好训练的人由于他们对社会作出了更大的贡献并提高了其他人的低下的生产能力，就应当比那些天赋较低的和受过较少训练的人得到更高的报酬。而根据亚里士多德主义的观点，社会中的每个人同样地受惠于他们所共享的生活方式，因此在对善的分配上，就要求比洛克式的观点有更大程度的平等。在泰勒看来，在当代，诺齐克是洛克主义的代表，而罗尔斯和瓦尔策则是亚里士多德主义的代表。

泰勒认为，分配正义问题上的洛克主义和亚里士多德主义的冲突是相当危险的。这是因为，当社会经济增长水平较高时，我们也许能在贡献原则得到保证的同时运用公共储备对最突出的不平等现象进行补偿。但当持续的增长变得困难时，不满和牢骚的增加就会通过诉诸对社会联合的善的种种特定的解释表现出来，“两边都认为‘制度’是不合理的和非正义的”。[24]

但是，在泰勒看来，重要的是要认识到，冲突的两方都对应于“我们的社会经验的一个方面”。[25]一方面，我们可以如罗尔斯在为他的正义第二原则即差别原则辩护时那样，合法地主张个人的特殊天赋和能力是社会财产，因此，不平等只有当它能够增进处境最差者的善时才是正当的。另一方面，对天赋和能力的个人主义解释也是可能的。但是相应地，如果我们只依赖于“互惠的平

衡"(balance of mutual indebtedness),就会无视贡献原则和比例平等观念的有效性;而如果我们只依赖于个人主义的解释,就会忽视对个人的理解是依赖于社会意义的网络的,如特定的民主制度,公民的某些共享观念,观念的自由交换的可能性,管理公共事务的责任感等等。

那么,应该如何回应这两种相互冲突的观点?这个罗尔斯在对近二百多年来西方政治思想中的洛克遗产和卢梭遗产进行裁定时碰到的问题,麦金太尔在对西方各种不同的道德传统及每种传统的不同的解释进行综合时碰到的问题,瓦尔策在阐明对社会物品的不同的解释时碰到的问题,也同样地摆在泰勒前面。泰勒的回答是,我们所要寻求的并不是完全一致,而是某种调节。

调节的基准是某些关于西方社会的普遍性事物,"所有的或极大部分(西方社会)都是支持个人自由和共同协商的意义的共和制社会;同时,所有的或大部分的社会都被它们的成员体验为促进个人幸福的合作的事业。第一个方面是平等的共享的基础,第二方面是我所说的贡献原则的基础。正义要求赋予两个原则以适当的比重"。[26]

但是,我们究竟应该如何给予两个原则以适当的比重?换句话说,泰勒所谓调节究竟应该怎样进行。泰勒似乎没有清楚地回答这个问题,他只是建议贡献原则应当与更多的平等主义的考虑结合起来。在多元主义背景下,以远远超出单纯经济领域的社会物品(social goods)理论为基础,建构其复合的平等观,从而以独特的多元主义正义论代表了试图综合自由和平等的社群主义的

方向的是瓦尔策。

诺齐克在对罗尔斯的分配正义原则进行批判时，曾经机智地指出，罗尔斯的理论把有待再分配的物品当成了仿佛来自天堂的神物。[27]瓦尔策认为，这一论证有合理之处，但由于诺齐克没有看到生产的社会特征，因此导致了其极端个人主义的结论，而多元主义正义论则认为对物品的意义的了解先于人们对物品的控制，换句话说，社会物品是携带着人们对它的意义的理解来到世上的。社会物品的分配要根据人们对什么是社会物品及其服务的目的的共享的观念来进行。因此，需要解释并对分配的可能性的多元主义加以限制的正是关于物品的理论。

具体来看，瓦尔策的社会物品理论包含以下内容：[28]

（1）分配正义所关心的所有物品均为社会物品。因为观念和创造是一种社会过程，世界上的物品必然已经分享了意义；出于同样的理由，不同社会中的物品具有不同的意义。

（2）由于男人和女人理解、创造、占有和使用社会物品的方式，他们呈现出具体的认同。不能把分配理解为对物品没有特定的认识或在手头拥有物品的男人和女人之间进行的活动。没有物品的转让史，就不可能有任何可识别意义上的男人和女人，这些人也不可能拥有关于如何进行给予、配给和交换的最初概念。

（3）没有对所有的道德和物质世界都可以想像的惟一的一组原始的或基本的物品。或者说，任何这样的物品如以如此抽象的方式被认识到，那么在考虑特定的分

配问题时，它们将很少能够发挥作用。

(4) 正是物品的意义决定了它们的运动。分配的标准和安排并非内在于物品本身，而是内在于社会物品的。只有相对于物品的社会意义，才有分配的正义或非正义问题。很显然，这是一个合法化(legitimation，或译正当化)原则，但同时也是一个批判性的原则。

(5) 社会意义具有历史性，因此，分配，包括正义的和非正义的分配都是在时间中变化的。

(6) 既然意义是独特的，分配就必须是自主的(autonomous)。第一种或每一组社会物品构成了一个分配的领域，在这一领域内，只有一定的标准和安排才是适当的。金钱对于圣餐是不合适的，正如虔敬对于市场是不合适的。因为市场对所有人开放，而教会则否。当然，没有一种社会意义是完全独特的，这就是说，一个分配领域中发生的将会影响到另一个分配领域。因此，所能寻求的只是相对的自主。没有惟一的标准，只有对每一个特定社会的每一种社会物品和每一个分配领域才有标准可言。

以上述多元主义的社会物品理论为基础，瓦尔策提出了分配正义领域的三条原则。[29]

第一条原则是自由交换(free exchange)。自由交换是一个广泛的原则，它并不保证某种特定的分配结果。至少从理论上说自由交换产生了在其中通过金钱这一中性媒介所有物品都能转化成其他物品的市场制度。没有支配性物品，也没有垄断。因此，可以获得的相继的决定将能直接反映所分配的物品的社会意义，换句话说，每

一次自由交换都是物品的社会意义的呈现。

第二条原则是应得原则。与自由交换一样，应得原则既是广泛的又是多元的。人们能够想像一个惟一的中性动因来实施奖赏和惩罚，并且这一动因对于个人应得的所有形式是无限敏感的。这时，分配过程确实被集中了起来，但其后果仍然是不可预测的和各种各样的。应得似乎要求在特定的物品和特定的人之间的特别紧密的联系，而正义则仅仅在有时要求这种联系。应得没有需要那样的紧迫性，也不以同样的方式引起所有、持有和消费。应得的权利是一种强烈的要求，但却是非常难以判断的，只有在非常特定的情形下才会产生某种特定的分配。

第三个原则是需要原则。“各取所需”（to each according to his needs）是马克思著名的分配箴言的一部分，这一箴言是，“我们按照共同体的成员的需要分配共同体的财富”（We are to distribute the wealth of community so as to meet the necessities of its members），[30] 瓦尔策认为，这是一个合理的但却是相当不完整的分配建议。“各尽所能”（from each according to his ability）似乎要求所有的工作应该在个人资格的基础上进行分配，但在任何明显的意义上，个人并不需要所限定的那种工作。也许这样的工作是稀少的，而有资格的候选者则非常多，那么，哪个候选者最为需要？如果他们的物质需要已经得到满足，也许他们根本就不需要工作；或者，如果是在非物质的意义上，他们都需要工作。因此，需要并不能把他们相互区分开来。

尽管如此，瓦尔策还是认为需要产生了一个特殊的分配领域，在它自身的范围之内，它本身就是一条合适的分配原则。给定任何产生于共同生活的物品的巨大的多样性，即使其物质生活水平非常低下，其他的分配标准仍将与需要一起发挥作用。分配的规则的有效性应当是，依照不同的程序，为了不同的理由，把不同的物品分配给不同的男男女女。

应该说，“正义——德性之辩”与“自我——社群之辩”是紧密地联系在一起的。正如前节已经揭示的，支持新自由主义的权利优先论的正是对先行个别化的自我的观念，而正义则是保障个人权利得以实现的最重要的规则，规则优先是新自由主义的道德哲学的要害；而社群主义作为一种与“权利政治学”相对的“公益政治学”，在批判新自由主义的正义优先观点（如桑德尔）的基础上，一方面探索了物化的利益这种公共善（public good or common good）的形式，如瓦尔策建立的社会物品理论的分配正义原则，另一方面又高度重视作为非物化的行为的公共善，这一点不但体现在他们反对对社群的工具主义的理解，把社群本身理解为一种善，而且是一种最高的善，还体现在他们在一个至上的整体生活和目的概念的指导下，批判了作为一种普遍主义的在道德上中立的政治哲学和道德哲学的自由主义对传统美德的销蚀，而且探究了爱国主义这样的具体德性，从而更加突出了其道德原则的特殊主义色彩。

综观社群主义的理论建树，一个显著的特点是，批

判强于建设，换句话说，社群主义更多是通过对自由主义的弱点的批评而较少通过对自身优点的张扬来阐明其理论立场的。那么社群主义的理论主张究竟具有怎样的实践含义，或者他们会为什么样的制度选择进行辩护，这正是我们接下来要加以讨论的。

三　市民社会：批判与重建

社群主义的政治实践含义是一个十分复杂的问题。泰勒曾经把“自由主义——社群主义之争”中的“本体论论题”(ontological issues)和“辩护论题”(advocacy issues)区分开来，照他看来，如果要把类似于桑德尔在《自由主义与正义的局限》中那种社会本体论的论题发展成辩护性的，还需要规范的、深思熟虑的论证。[31]

英国工党领袖、现任首相托尼·布莱尔(Tony Blair)曾经说：“马克思的社会主义既已死亡，社群主义便成为欧洲左翼复兴的酵母。”但实际上，社群主义者的政治主张并没有高度一致性，甚至有相互龃龉之处。

麦金太尔被人们形容为“驻足凝思于对一种远古过去的回忆与对美国多元论的全球性视境之间”，[32]深深沉浸在苏格兰凯尔特人的传统世界之中，在希腊德性之废墟上发思古之幽情的怀旧思想家。但事实上，麦金太尔的政治主张颇为激进，是社群主义者中受马克思影响最大的思想家之一。麦金太尔的第一部著作就是《马克思主义：一种解释》(*Marxism: An Interpretation*, 1953)，后

又更名《马克思主义与基督教》(*Marxism and Christianity*, 1968)修订重版，他认为自己50—70年代的工作就是为了填补马克思主义的“空白”。

值得注意的是，1994年，麦金太尔发表了《关于费尔巴哈的提纲：一条没有采取的道路》(The Theses on Feuerbach: A Road not Taken)一文，在一方是共产主义的国家机器在如此多的国家内部坍塌，使得这些国家里的各种集团努力去获得或重新获得市民社会的立场，另一方是“我们自己的政治文化……断定或预设了这样一个立场：市民社会是不可能超越的”的语境中，重提马克思在1845年春天写的《关于费尔巴哈的提纲》，认为马克思在该提纲中提出的“对象性的(gegenständliche)活动”是克服市民社会的有力武器。

在麦金太尔看来，在由市民社会的规范所主宰的活动中，除了被理解成某一特殊的个体或一些个体的目标之外，并不存在什么目的；除了那些个体所涉及的愿望和需要的满足之外，不会承认任何善。因为市民社会把共同的善认作是各个个体共同去追逐的善，但对共同善惟一有效的概念是从各种各样的个体努力满足其欲望时所追求的善的概念中建树起来和提炼出来的，因此其基础并不牢固。而马克思提纲第一条中所谓对象性的活动，是指这样一种活动，在其中活动的个体正是由于有了这一对象性的活动，才能实现某种普遍性的价值。这是由于，马克思称之为对象性活动的任何实践类型，都是先于和独立于偶然去从事这些活动的特殊的个人欲望而得到其规定性的，个体是在这类实践的结果中发现

从事这一活动的每个人的共同善，而内在于和针对这一特殊实践类型而言的善，可以通过参与这一活动而使活动者起初的欲望发生改变，这就是“环境的改变和人的活动或自我改变的一致。”在这里，麦金太尔实际上是以亚里士多德的目的论所包含的以共同善为旨归的实践类型的概念去解释马克思的实践（对象性活动）概念的。“我坚持认为，假如马克思展开来写这部著作的话，《关于费尔巴哈的提纲》的论证所需要的关键特性，将不得不以极似亚里士多德用语的方式去阐述。”[33]

但是，随着马克思在1845年放弃了哲学，他就没有机会再来系统地发挥这些思想，也失去了对理论与实践关系的涵义进行理解的机会。而在麦金太尔看来，只有以古尔德（Carol Gould）在其《马克思的社会本体论》（*Marx's Social Ontology*，1978）中所说的“关系中的个体的本体论”（ontology of individuals – in – relation）及其亚里士多德先驱去重新理解马克思，尤其是《关于费尔巴哈的提纲》的意义，才能扬弃马克思主义传统中来自恩格斯对马克思和费尔巴哈关系的误解的普列汉诺夫的辩证的和历史的唯物主义与接续马克思1944年巴黎手稿的青年卢卡契（George Lukács）的理性意志论的抽象对峙。

如果说，麦金太尔对市民社会的批判立场造就了其颇为激进的政治姿态，那么瓦尔策堪称社会民主主义方向的社会重建之路则体现了强烈的折衷主义色彩。

在晚近发表的《市民社会的思想——社会重建之路》一文中，[34]瓦尔策在考察了对于什么是造就美好生

活的土壤和环境，我们应该朝创建哪种制度而努力的四种不同答案（民主国家的，社会主义的，资本主义的和民族主义的）的基础上，阐发了他所赞同的市民社会的模式。在瓦尔策看来，美好的生活只有在既有破裂和斗争又有实在的真正的团结的市民社会里才能实现。

瓦尔策所谓市民社会是指自愿的人类社群的空间，或充满该空间的一系列因家庭、信仰、利益和意识形态等缘故而构成的关系网络。市民社会的观点是对前述四个关于美好生活的意识形态解释的一种修正——部分抛弃、部分吸收。它向它们的片面性提出挑战，而且本身也排除片面性。市民社会的社群生活是产生并验证各种有关"好"的看法的实际土壤，也是证明这些看法是否偏颇、不完整及很不令人满意的领域。

瓦尔策注意到，市民社会是在争取宗教自由的斗争中起源的。洛克认为是宽容磨钝了宗教冲突这把利刀刃。一旦赌注降低了，人们也就不那么踊跃地冒险了。简单说来，市民社会就是一个赌注不高的社会。从原则上说，只有在为了维持和平时才会采取强制行动。所有社群在法律面前一律平等。在市场中，这种形式上的平等常常是毫无实质内容的，但在一个有着信念和认同的世界里，它却相当真实。当人们能够自由地庆祝自己的历史，缅怀其先烈，哺育其后代时，他们要比失去自由时更少敌意。

瓦尔策提醒人们要警惕伴随着市民社会的庆典所出现的反政治的倾向。在瓦尔策看来，社群的网络中包容着国家的权力机构。社会主义的合作和资本主义的竞

争都无法排斥国家，这就是为什么今天有这么多持不同政见者都当了部长的原因。无论在东方还是西方，新的社会运动已经把焦点放在了生态环境、女权运动、移民权利和少数民族权利以及产品安全和工作环境安全等问题上，而不再像民主运动和劳工运动曾经表现的那样，把目标放在夺取政权上，这代表着一个重大的转变，无论在感觉上还是在意识形态里，都反映出一种新的局部高于整体的价值观，一个宁愿解决实际问题而不是希求彻底胜利的意向。这是由于市民社会使国家成为易接近的，极权主义的崩溃才使市民社会的成员获得了权力。

这里涉及到了市民社会论点的悖论。公民身份是成员所行使的诸多角色中的一个，但是国家本身又同所有别的社群不一样。它既组成市民社会的框架，又在其中占有一席之地。它确定所有社群活动(包括政治活动)的边界条件和基本规则。它还使社群成员们超越他们自己关于美好生活的理论范畴，从共同利益的角度出发来考虑问题。市民社会需要政治力量，市民社会产生出差距悬殊的权力关系，也只有国家权力可以与之抗衡。

只有民主的国家才能建立一个民主的市民社会；也惟有一个民主的市民社会才能支撑起一个民主的国家。使民主的政治成为可能的文明风气只有在社群组织的网络里才能得到助长；而维持社群网络的大致相等和分布广泛的能力则必须由民主的国家加以扶植。面对着庞大的国家机器，公民，同时也是社群成员，将力争为自主的社群和市场关系谋求空间；但是国家并非如自由主

义理论家所说的仅仅是为市民社会提供一个框架，它还是斗争的工具，被用来塑造某个特定的公共生活形式。

瓦尔策认为，要描述出一个完整的市民社会计划就必须借鉴所有其他的社会计划，而不能照搬它们的单一性。瓦尔策《市民社会的思想》一文的目标就是要说明：

(1)实现国家的权力下放，使公民能够有更多的机会为自己的活动负责；

(2)实现经济的社会化，让市场更加多样化，公私兼营；

(3)仿效宗教模式，实现民族主义的多元化并对此加以教化，以不同的方式实现和维护历史的认同。

也许人们会觉得生活在市民社会里就如同用散文体说话一样平淡无味，但在瓦尔策看来，正如用散文体说话意指对措辞法需要有一定的理解一样，上述那些行动的方式（当它们多元化时）也意味着对文明风尚的理解，而对这种文明风尚的理解，时至今日，我们仍不能对之完全领会。

总的来说，市民社会本身是由许多比民众或劳动阶级或消费大众或民族等小得多的群体支撑着的。所有这些群体都随意四处分散着，随意地自由结合。他们成为家庭、朋友、同志、同事等世界的一部分，在这个世界里，人们相互关联，相互负责。没有了这种关联和负责，“自由和平等”便失去了我们原先想像中的吸引力。市民社会是工程中的工程，它需要许多组织策略和新型的国家行动。它要求一种新的对何为局部、何为特殊、何为偶然的东西的敏感性，在所有这些中最主要的还是一种新的

认识——美好的生活都是具体详细的。

瓦尔策关于市民社会的思考，其背景仍然是1989年的东欧事变。应当注意到，把后者的本质看做是代表“社会”的力量与代表“国家”的力量之间的冲突，从而其积极意义在于市民社会对于极权主义的胜利的观点在欧洲人文思想家中颇为流行。从历史的角度看，最初出现在欧洲语言中的“市民社会”一般被认为是用来翻译亚里士多德所谓“公共政治”的，黑格尔从亚当·弗格森那里学到用它来指谓这样一些社会的、经济的和法律的关系，个体进入这种关系是为了满足其需要，这样，市民社会被了解为“个人的生活和福利以及他的权利的定在，都同众人的生活、福利和权利交织在一起的”的需要的体系，[35]从而黑格尔就阐述了“第一种市民社会的近代理论”。

但是，在不同的政治理论家那里，在不同民族的语言中，“市民社会”一词具有不同的含义：它在不同的情况下可以被分别理解成“公民社会”、“文明社会”、“资产阶级社会”和“民间社会”。[36]在马克思主义传统中，继《黑格尔法哲学批判》对黑格尔的国家理想主义在伦理国家范围内扬弃市民社会的幻想的批判和《论犹太人问题》对政治革命和社会革命或政治解放和人类解放的区分之后，通过《一八四四年经济学哲学手稿》中对市民社会的政治经济学解剖，在马克思和恩格斯合著的《德意志意识形态》中把市民社会表述为“在过去一切历史阶段上受生产力所制约、同时也制约生产力的交往形式”，并最终在《政治经济学批判序言》把“市民社会”规定为

"物质的生活关系的总和"，而"这个'市民社会'思想，虽然与黑格尔作为需要的体系的'市民社会'思想相吻合，但却完全摒弃了它的法律、行政的方面，而且与马克思本人在1844年以前对于市民社会的理解有很大的不同"。[37]但从此以后，马克思主义对市民社会占主导地位的解释正是"资产阶级社会"和"资本主义社会的经济基础"，后者正是要被社会主义革命和无产阶级专政所消灭的。因此，在20世纪前六七十年间，没有什么重要的马克思主义对"市民社会"有太大的兴趣，葛兰西(Antonio Gramsci)的理论思考和哈贝马斯早年对于公共领域(the public sphere)的研究都没有引起人们足够的重视。而就西方社会的现实来说，即使在实现自由民主的国家，由于福利国家政策大行其道，谈论独立于国家的社会已没有什么意义，许多人觉得古典意义上的市民社会已经过时。

但是，从70年代开始的如西班牙和葡萄牙向民主制度的成功的几乎是非暴力的转化以及拉丁美洲某些类似的政治现象，在一定程度上使人们联想起西欧大部分国家在前几个世纪所经历的"社会"反对"国家"的斗争。与此同时，东欧的持不同政见者在同官方正面冲突之外采取了"非政治的政治"的策略——设法在官方的政治地盘之外建立一个与之既不冲突、又不妥协的地盘。这两种策略都借助"市民社会"的概念而获得自我解释。[38]一时间，"有关'市民社会'的讨论，在各地掀起一股如海啸般的浪潮——即由市民志愿团体或私人性质活动的大结合，取代以往权威政府的角色"。[39]

哈韦尔（Vaclav Havel）把“非政治的政治”、“无权力者的权力”等道德主义乌托邦的概念形容为“生活在真理之中”，市民社会似乎成了真理的会聚点。确实，到了80年代中期，市民社会的概念已经重新流行于欧美学术界，而在1989年之后，“市民社会”毫无疑问是欧洲思想界最重要的概念之一。哈贝马斯尘封多年的教授就职论文《公共领域的结构性转变》（Strukturwandel der öffentlichkeit，1962）的英译本（The Structural Transformation of the Public Sphere）恰于1989年问世，一时间洛阳纸贵。自由主义、马克思主义和社群主义似乎纷纷都要在市民社会问题上表明自己的立场，“市民社会”成了测定政治态度的界标。而纵观社群主义者的所有论述，泰勒对市民社会理论模式的探讨最为深入细致。尽管据我们所知，泰勒直接论及市民社会的文章屈指可数，但由于其黑格尔研究出身的特殊背景，对哲学传统的复杂性的深刻洞见以及揭示“当今重大政治问题的哲学价值”的卓越能力使其所论产生了巨大的影响，堪称当代最为重要的市民社会理论家之一。本节余下部分的任务即是对泰勒所论作一概述。

泰勒认为，当代出现的对市民社会的重新吁求所要表达的显然不仅仅是国家与社会相互独立这一观点，毋宁说，其潜台词是把西方民主政体的历史实践作为一种典范加以吁求。这又可以分为两个层次，一是西方已经存在市民社会，二是西方的这种当代现实是几百年来对市民社会与国家进行区分的过程中长期发展的结果。泰勒在承认这两点的基础上，又提出，在另一种意义上，市

民社会是我们必须力图达到的一个目标。泰勒的两篇雄文《吁求市民社会》(Invoking Civil Society, 1990)与《自由主义政治和公共领域》(Liberal Politics and the Public Sphere, 1995)正是用来系统地探讨上述问题的。[40]

作为讨论的出发点,泰勒首先确定了"市民社会"的三种不同意义:(1)最低限度,市民社会存在于有不处于国家政权监护之下的自由社团之处;(2)在较强的意义上,市民社会存在于作为一个整体的社会能通过(独立于国家监护之外的)社团来建构其自身并协调其行为之处;(3)作为对第二种意义的替代或补充,只有当社团的总体能够举足轻重地决定或转变国家政策的过程,我们才能够谈论市民社会。

为了使市民社会的形象更加真实、丰满,更加符合比一般人所注意的远为丰富的西方政治文化传统,同时也为了使其更加有效地回应来自左右两翼,如撒切尔主义(Thatcherian)、新社会运动(New Social Movements)以及社团主义(Corporatism)的挑战,泰勒深入地发掘了市民社会观念的五种理论资源,并分别用其中三种要素来刻画洛克和孟德斯鸠这两种截然不同的市民社会模式和形象,即所谓 L-流(L-stream)和 M-流(M-stream)。

A. 中世纪的社会观即"社会与组织不一样,政治权威仅仅是许多权威中的一个"是后来市民社会概念的来源之一,也是西方自由主义的根基之一;

B. 基督教关于教会是一个独立的社会的思想:西方基督教世界是双焦的(bi-focal),基督教世界的居民被组织进两个社会中,一个是世俗社会,一个是宗教社

会，而其中任何一个社会都不轻易服从另一个；

C. 主体权利这一法律观念在封建式权威关系内的发展是西方主体权利观念的由来，它在被 17、18 世纪的自然权利理论置换之前，是一种纯粹的实定法（positive law）观念；

D. 中世纪欧洲相对独立的自治的城市不断增加；

E. 中世纪政体的世俗二元性，使贵族、僧侣和庶民对君主统治的支持成为断断续续，不确定的。

照泰勒的看法，这些就是市民社会的理论的全部根基。在此后的发展中，尽管有所谓教会的附庸国化和博丹（Bodin）、霍布斯所发展的完全削弱或取代了中世纪对于社会（A）的理解的君权概念，但蔚为大观成为主流的仍然是两种反专制主义学说，即 L－流和 M－流。

如同我们在第一章已经阐述过的，在洛克看来，A 观点的意思是说，社会在政府之前就存在，社会产生于自然状态的个体间达成的第一个契约（社会契约，the social contract proper 或 the contract of society，不同于 social contract），而政府则是通过统治契约（contract of government 或 contract of submission）产生，[41] 但照洛克，社会和政府是一种委托关系，如果政府亵渎社会的信任，后者就将追回前者行动的自由。B 观点是说前政治社群（pre-political community）是由来自上帝的自然法统治的，这一观点又成为 C 观点中的主体权利的基础：只要违背这些权利，任何法律条款都将失效。所谓 L－流正是 A、B、C 三种观点的特殊组合，“这个理论的中心要义是英国资本主义的自我表现意识形态”。[42]

对孟德斯鸠来说，由于他像古人一样保留了社会的完全政治性的定义，因此他并不假定一个前政治社群，他就不必求助于A和B。在他看来，社会不是独立于其政治体制之外被界定的，社会和政治权力是同时存在的。孟德斯鸠眼中的社会是一个二元平衡的社会，他通过将社会视为中央权力与一系列已经确立的权力之间的一种平衡来为市民社会/国家的区分设下了基础，这一点又是与古人迥然不同的，要言之，孟德斯鸠把C、D、E三个观点融合在一起，使他立足于中央政治权力和一系列由充满共和意识和爱国美德的公民守护着的权利之间。

可见，有两股潮流即L－流和M－流共同汇入"市民社会"。L－流的核心特征是将社会视为超政治的现实，但除了经济这一完全外在于政治轨道（按亚当·斯密和18世纪重农主义者的构想）的具有自身内在组织的领域外，18世纪有自己"舆论"的自治公众的发展亦是L－流中同样具有重大意义的部分。公众舆论完全是在政治机构的渠道与公共空间之外形成的，"自我调节的经济以及公众舆论，这就是社会能够在政治机构之外达成某种统一或合作的两种方式。它们提供了洛克思想的主干，而又具有中世纪思想的根基，即社会具有外在于政治维度的同一性"。[43]由此便产生了两种判然有别的政治希望，一是朝向自我决定的规范，二是朝向政治边缘化的目标。这两类希望或者以某种假设的共同意志（common will）使国家淹没于社会之中，或者密切地靠近无政府状态，从而对自由构成威胁。而卢梭试图在社会契约基础

上吁求前政治状态和在一种透明的面对面的政治社会的理想中吁求古代德性的努力在现代社会中作为无法实现之物而退出想像的视野。

托克维尔正是以他深刻的政治智慧洞见到 L－流中所产生的两类希望中内含着的危险，即包含公意的现代民主政体能蜕化成一种"软性专制"（despotisme doux）以及与它相伴共生的政治自由的式微。作为 19 世纪最伟大的孟德斯鸠的信徒的托克维尔清晰地意识到带有政治目的的社群是根本性的，因为抵制软性专制的惟一堡垒就是社群。"如果 L 概念的关键在于关于社会的非政治维度的思想，那么孟德斯鸠的贡献就在于描绘了这样一个社会，这是由其政治组织加以界定的……存在着出于非政治目的的若干独立的社群，但这些社群的意义不在于它们形成了一种非政治的社会领域，而在于它们为政治体制之内权力的分裂与多样化构成了基础。"[44]

在泰勒看来，无论是要回应处于右翼"社团主义"的政治批评家和左翼的生态保护分子，还是要跨越公民和国家之间的距离，都需要我们平衡 L－流和 M－流，因为这种距离的两种形象正分别是由 L－流和 M－流赋予。依 L－流，市民社会的惟一作用就是限制国家的权力，减少政府对人们日常生活的干预；依托克维尔，虽然市民社会的消极限制功能不可忽视，但其结合公民与国家的功能同样重要。泰勒认为，"这两种观点得以区分，部分是由于它们赋予自由社会所追寻的两项主要善行——个人自由与自治——不同的优先性所致"。[45]而以为单凭上述两种距离形象中的一种就可以理解当代自由主

义民主的毛病就犯了最基本的错误。

泰勒清醒地意识到，自由主义一向是一种复杂的信念，它拥有的目标也不只一个，而是至少有三个不断反复出现的目标：自由、自治以及基于平等的权利规则；而对于自由社会的两种不同的想像则正与对个人自由与自治这两种善行或目标孰先孰后的争议相对应。

*正是与这一问题相关，我们注意到，社群主义的四*大代表人物麦金太尔、桑德尔、瓦尔策和泰勒在对作为现代性的政治理论的自由主义政治哲学的根本态度上是存在内在分歧的。[46] 麦金太尔和桑德尔实质上是所谓新共和主义者，而按照他们所要复活的古典共和主义的传统，"人本质上是政治的人，即是一个要通过参与自治的共和国的活动来极大完善自我道德的公民。公共自由或政治自由，也就是我们现在所说的积极自由，意味着参政议政"。[47]这一倾向更具有前自由主义色彩。而具有温和自由主义倾向的泰勒和具有社会民主主义倾向的瓦尔策则更具后自由主义色彩。[48]当然，这样的区分并不一定会赢得社群主义者的认可，泰勒本人就直截了当地把自由主义——社群主义之争刻画成程序性自由主义（procedural liberalism）和公民人文主义传统（civic - humanist tradition）的区别。公民人文主义和新共和主义一样强调政治社群的善，要求有美德的公民的积极参与。从这个意义上，我们可以粗略地用消极自由和积极自由的对峙来形容自由主义和社群主义的争论。但是，正如伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）在他的牛津就职讲演中指出的，两种自由既然都能被称作自由，

其中必定有某种勾连。[49] 当代政治哲学若要进一步发展，就不能停留在两种自由的抽象对峙上，而要求在对这种勾连的深刻洞见的基础上综合、超越和扬弃这两种主要的政治哲学传统（消极自由——自由主义与积极自由——社群主义或共和主义），这就要求我们对两种自由的分与合作一番系统、深入的观念史考察。

注释：

[1] Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p.1.

[2] [12] [13] J.Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press: 1971, pp.vii – viii, p.192, p.436.

[3][4][11][14][15][16][17][18] A.MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press: 1984, p.211, p.218, p.119, p.273, p.38, p.39, p.250, p.250, 译文参照中国社会科学出版社 1995 年中译本。

[5][6][7][22] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p.20, p.151, p.153, p.30.

[8] 对贝尔和米勒的社群观的叙述参考俞可平，《社群主义》，中国社会科学出版社，1998。

[9] 参见 S. W. Holtman 为 Onora O' Neill 的近著 *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (New York: Cambridge University Press, 1996) 所写的书评，载于 *The Journal of Philosophy*, Vol. XCV, N.6, June, 1998。

[10] 参见前揭 Onora O'Neill 书 Chap.I。

[19][20] Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, 1998, p.335, p.344.

[21] 参见 Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Polity Press, 1992, pp.116—128。

[23][24][25][26] Charles Taylor, The Nature and Scope of Distributive Justice, in *his Philosophy and Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, p.292,

p.307, p.311, p.313.

[27] 参见 R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: 1974), pp.149—150。

[28] [29] Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983, pp.7—10, pp.21—26.

[30] 参见马克思,《哥达纲领批判》,载《马克思恩格斯选集》第3卷,298—319页,人民出版社,1995年第2版。

[31] 参见 Charles Taylor, Cross - purpose: The Liberal - Communitarian Debate, in his *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995。

[32] Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, The University of Chicago Press, 1994, p.137,转引自万俊人为《谁之正义?何种合理性?》所写的译序,当代中国出版社,1996。

[33] Alasdair MacIntyre, The Theses on Feuerbach: A Road not Taken, in C. C. Gould and R. S. Cohen (eds.), *Artifacts, Representations and Social Practice*, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp.277—290,中译载《国外社会科学》,1995年第6期。

[34] 瓦尔策此文的中译载于《国外社会学》,1994年第2期,1—12页。

[35] 黑格尔,《法哲学原理》,198页,商务印书馆,1961。

[36] 林毓生对 Civil Society 的公民社会、市民社会和现代民间社会三重含义进行了讨论,见氏著《热烈与冷静》,96—100页,244—299等处;上海文艺出版社,1998;甘阳批评了 Civil Society 的"民间社会"译名,见其《"民间社会"概念批判》一文,收入张静主编,《国家与社会》,24—35页,浙江人民出版社,1998;李猛阐述了"文明社会"或"礼貌社会"的内涵对理解 Civil Society 的重要性,见其《论抽象社会》一文,载《社会学研究》1999年第1期。

[37] 城塚登,《"市民社会"的思想与现实》,见氏著《青年马克思的思想》,154页,求实出版社,1988。

[38] 这里对市民社会的兴趣的恢复的叙述参照童世骏,《冷战后的欧洲人文思想界》第六章《重新体认的"市民社会"》,1995年上海油印本。

[39] 霍布斯鲍姆(Eric J. Hobsbawn),《极端的年代》下册,727页,江苏人民出版社,1998。

[40] 泰勒此两文均有不完全之中译,前文有增删后的两种中译,即《吁求市民社会》载汪晖等编《文化与公共性》,生活·读书·新知三联书店,1998,《公民社会的模式》,载《国外社会学》,1994年第2期;后文的中译《公民与国家之间的距离》删去了关于"公共领域"的正面讨论,原载《二十一世纪》(香港中文大学,中国文化研究所),第40期(1997的4月号),后收入前揭汪晖所编文集。

[41] 正如 G. H. Sabine 指出,尽管洛克没有明确阐明原始契约究竟产生了社会本身还是产生了政府组织,他在某些方面默认阿尔色修斯 (Johannes

Althusius)和普芬道夫(Samuel Pufendorf)的双重契约论，《政治学说史》下册，597页，商务印书馆，1986。

[42] 帕特·查特奇，《关于泰勒"公民社会模式"理论的一些看法》，载《国外社会学》，1994年第2期。

[43] [44] Charles Taylor, Invoking Civil Society, in his *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, pp.217—218, p.222，值得指出，由于对原文的思想了解有限，前揭两种中译都将 turns on 的意思译反了。

[45] Charles Taylor, Liberal Politics and the Public Sphere, in his *Philosophical Arguments*, p.273.

[46] 根据社群主义对于政治现代性的不同态度区分出它的两个不同的面向，这已经是当代政治哲学界的通例。尚塔尔·墨菲在她才气横溢和富有想像力的《政治的回归》(*The Return of the Political*, Verso ,1993)一书中反复强调了这一点，认为桑德尔和麦金太尔主要受亚里士多德的影响，以共同善的政治的名义拒绝自由主义的多元主义，而泰勒和瓦尔策一方面批评自由主义的认识论前设，一方面又试图将其政治贡献纳入权利和多元主义的领域，并认为前一种立场对（现代）民主的到来持极端暧昧的态度，对伦理和政治不作区分，并倾向于为把政治理解为共享的道德价值之表达的前现代的政治观念作辩护，而后者则更接近她所倡导的激进民主的立场。威尔·凯米利卡则认为社群主义包含两个独立的论证线索。一是关于自我与它的目的的关系的论证，就社群主义关于"构成性的目的"和"植入的自我"(embedded self)的观念是作为自由主义关于理性的可修正性(rational revisability)的信念的替代品提出来的，限制了个人质疑或拒斥他们认为是压迫性的和不能令人满意的传统和实践而言，这是一种非常保守的学说，而且是建立虚假的对立和靠不住的论证的基础上的；二是关于个人自由需要社会情境的论证，这种论证涉及的是统一和多样性的关系问题。与自由派人士欢迎现代社会中的公民采纳不同的而且常常是互竞的良善生活观念的事实，把目的的多样性看作文化的丰富性和个人自主的源泉，并认为只要人们共享对自由主义的正义的承诺，这种多样性并不会削弱社会统一不同，社群主义对现代社会中的目的的多样性及其对社会统一的影响更为忧心忡忡。但社群主义在这个问题上又有两种不同的倾向。凯米利卡援引德雷克·菲利普斯（Derek Phillips）的术语，将之分别称作"向后看的"(looking backward)社群主义和"向前看的"(looking forward)社群主义。前者悲叹社群的衰落，这种怀旧的社群主义试图通过复兴共同的善的观念恢复多样性和统一之间的平衡。这种倾向是用社群主义的新式语汇包装起来的传统的保守主义；后者则承认个人选择和文化多样性是现代性的不可避免的而且确实是可欲的特征。"向前看的"社群主义者接受这些事实，但担心社会统一的传统源泉不能承受所有这些多样性的重负，他们试图找出新的更强有力的共同性(commonality)的源泉去平衡多样性的新的更强有力的形式。从这个角度，

社群主义对社会统一的关心不必依赖于非自由主义的价值或前提。罗尔斯的政治自由主义通过肯定人们能够在私人生活中是社群主义者，在公共生活中是自由主义者回应了桑德尔的批评。"向前看的"社群主义则可以融入提炼出独特的现代民族性观念从而把在祖源、信仰和生活方式上截然不同的人们结合在一起的自由民族主义和通过提倡参与式的民主建立新的团结纽带的共和主义两种形式。而就它承诺保护妇女和少数民族质疑传统的实践和肯定她(他)独特的认同的权利而言，它又可以融入女性主义和文化多元主义。正是在这个意义上，凯米利卡认为，如果我们把关心在个人选择和文化多样的时代维系伦理社群的纽带的任何人都称作"向前看的"社群主义者，那么当今的任何一个政治理论家都适合这个标签。这样，"向前看的"社群主义就并不是一种固有的立场，而是所有的政治理论家都必须面对的一个问题或挑战。参见 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, second edition, Oxford University Press, 2002, pp.270—272, p.236 等处。

[47] Godon. S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, New York: 1991, p.104.

[48] 瓦尔策在 1990 年发表的《社群主义对自由主义的批判》一文中谈到桑德尔从自我的构成性的角度对自由主义的批评时，同意凯米利卡关于构成性的自我与先于目的的自我的对立是一种虚构的论证，认为政治理论的中心问题不是自我的构成，而是构成性的自我之间的关系，即社会关系的模式，自由主义实践的主题不是前社会的自我，而是后社会的自我。并且指出，自由主义的成功不会使它失去吸引力，不管社群主义的批评多么尖锐，它实质上也是自由主义的一个变种，是在自由主义内部展开的对社群主义的追求，而共和主义最好被理解成自由民主主义的一种去中心化的和主张参与的版本，见 Michael Walzer, The Communitarian Critique of Liberalism, in *Political Theory*, Vol.18, February 1990. 对社群主义的这种理解既然如瓦尔策所说的那样既不是前自由主义的，也不是反自由主义的，它的最好的称谓就是后自由主义。

[49] 参见 B.Williams, Saint - Just' s Illusion, in his *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, 1995, pp.135—150。

第 3 章

两种自由的分与合

自从以赛亚·柏林在《自由的两种概念》(Two Concepts of Liberty)一文中,在法国自由主义思想家贡斯当区分古代人的自由和现代人的自由的基础上,进一步提出积极自由和消极自由的著名区分以来,尽管有如列奥·斯特劳斯(Leo Strauss)这样的保守主义政治理论家认为“两种自由概念”无异于宣布自由主义的危机,也如诺尔曼·巴利(Norman Barry)在为《二十世纪思想家:生平、著作和批评辞典》所撰写的“柏林”条目中指出的,柏林对于道德原则的最终真理的怀疑论使他无力对相互竞争的价值作出判定,[1]因为价值多元论无法保证自由主义成立的绝对基础,但还是有许多人被柏林对积极自由的一元论、乌托邦和极权主义的批评所感染,并认为消极自由正是西方自由主义传统的精髓。

但是,不管二战之后复兴自由主义的诸公(K. Popper, J.L. Talmon, I. Berlin, F. A. Hayek)对极权主义和乌托邦主义的批判和反省具有多么坚实的理据,所谓消

极自由亦仍然不过是源远流长的西方自由传统的一个分支和流裔。按照英国当代政治理论家戴维·米勒(David Miller)的分类[2],西方历史上曾经出现过三种主要的自由传统,第一种亦是最古老的自由传统是共和主义的传统,古希腊的共和理念和汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)所谓新雅典主义即属此一传统;第二种传统即是自由派的传统,如果说在共和主义者看来,自由必须通过某种政治方式实现的话,那么,在自由主义者看来,在政治终结的地方才可能有自由的存在;第三种自由传统是唯心主义或理想主义的(idealist)自由传统,这种传统把自由的主要内涵理解成自律(autonomy)。

无论戴维·米勒的分类能否穷尽西方自由传统的全部,自由传统的复杂性本身已经足以为经常试图通过复兴、张扬一种传统来反对另一种传统以满足现实的当代西方政治哲学家们提供充分的理论资源。社群主义和自由主义的论战无疑提供了这方面的一个最好的例证。但这种抽象的对峙正是以牺牲对自由概念的整全性的理解和把握为代价的。无可否认,批判理论的大师哈贝马斯晚近倡导的程序主义政治观和民主观正是以综合、扬弃和超越这种抽象的对峙为目标的。对消极自由和积极自由这两种自由观念的分与合作一番观念史的考察将会使我们对当代政治哲学演进的内在理路获得比较真切的洞见。

一 从贡斯当到柏林

尽管贡斯当被誉为"当时欧洲大陆最著名的自由主义政治家和作家","近代自由主义的奠基者之一"。[3] 但长期以来，在通行的政治思想史中，贡斯当的声名并不显赫。如果我们说贡斯当之进入政治思想家的伟人祠主要是得力于哈耶克尤其是柏林的援引，也许并不算过甚其辞。

尽管进行长时段的历史类比要冒把复杂的思想史传统简单化的风险，但如果我们说二战后的自由主义思想家和他们反复征引的贡斯当、托克维尔的历史境遇有很大的相似性，或者并非牵强附会。先来看贡斯当。

贡斯当的社会和政治思想可以看作是对卢梭著作的一种持续不断的评注，法国大革命的经验已经使平民政府受到了怀疑，贡斯当试图回答的问题正包括：大革命何以蜕化为恐怖统治？为公意观念组成部分的公民品德是否符合近代基督教的意念？对古代城邦制的倾慕和对社会契约式政治参与的维护是否使卢梭误入歧途？[4] 贡斯当在1819年发表的著名讲演《古代人的自由与现代人的自由之比较》（De le Libert é des anciens comparée à çelle des moderns）正是用来回答这些问题的。[5]

在讲演一开始，贡斯当即提出，区分两种自由类型具有两方面的意义。首先，两种类型的自由的混淆是大革命时期许多罪恶的肇因；其次，区分两种自由能使我

们明白“为什么这种我们今天赖以庇护自由与和平的惟一的政府形式却全然不为古代民族所知”。贡斯当这里指的是代议制的政府形式，在他看来，法国大革命的后果正呼吁我们享受代议制政府的好处。

依照贡斯当对两种自由的区分，古代自由的依据只是公民资格，即参加以辩论和公共决策为职能的议事会的权利，“古代人的自由在于以集体的方式直接行使完整主权的若干部分……他们并承认个人对社群权威的完全服从是和这种集体性自由相容的。”这是由于古代的共和国都局限于狭小的领土上，加以贸易不发达而奴隶制度则为自由人提供了闲暇，因之，古代人生活的主要内容是公共生活。但古代人在公共事务中几乎永远是主权者的同时，在所有私人关系中都是奴隶，这是由于古代的自由概念没有将公共生活和私人生活区分开来，因此也没有给个人的权利留下余地，雅典文明那种奔放的“‘个人主义精神’与贡斯当念念不忘的对作为一个人的个人的尊重，有着很大差别”。[6]其原因即在于希腊的个人主义精神缺乏合法的私人生活领域的观念。但有意思的是，由于在古代，每个人分享主权并不像今天那样是一个抽象的假定，而是现实的制度，行使公民权利几乎是古代人惟一的职业和真实的、不断重复的乐趣，因此，每个人都因为自己的投票具有价值而自豪，他们从这种个人重要性的感觉中发现巨大的补偿。

现代社会则为我们提供了一幅全然不同的景象：国家规模的扩大导致每个人分享的政治重要性相应降低，奴隶制的废除和商业的兴起剥夺了人们生活中的所有

闲暇和无所事事的间歇，最后，商业激发了人们对个人独立的挚爱。在这样的历史条件下，“我们已经不再欣赏古代人的自由了，那种自由表现为积极而持续地参与集体权力。我们的自由必须是由和平的享受与私人的独立构成的”。法律面前的人人平等及其赋予个人确定并追求自身利益的自由创造了近代欧洲那种迥然不同的社会和伦理环境。相应地，现代人的自由首先表现为现代人享有一系列受法律保障的、不受政府干预的个人权利；公民权的淡化则意味着古代那种人民直接参与政治生活的情形将被减少到最低程度。这就与贡斯当在演讲一开始提出的关于代议制政府的问题联系在一起了。

贡斯当注意到这样一个有趣的悖论：卢梭和雅各宾党人企图摧毁所有旧观念、旧制度，建立全新的制度、法律和道德，但其实质却是“把属于另一世纪的社会权力与集体性主权移植到现代”。正是这种“圣茹斯特的幻觉”为多种类型的暴政提供了致命的借口。[7]

贡斯当从法国大革命的实践中认识到，人民主权的原则可能会走向反面，即为前所未有的暴政铺平道路。因此，必须区分政治权力的权限与政治权力的归属及行使这样两个问题。“人民主权所涉及的仅仅是政治权力的归属及行使方式，而决不在任何意义上使政府能够合法地享有更大的权力。”[8]而卢梭著名的“人们在服从主权时，实质上只是服从自己”的理想主义的公意说则把上述两方面的问题混为一谈了。

贡斯当尖锐地指出，卢梭在讨论主权问题时忘记了一个最基本的道理：抽象的主权者本身是无法行使具体

的权力的，权力必须交由代理人来行使。这就是说，一当公意通过外化的方式表达出来时，必然失却卢梭赋予它的理想主义色彩。正是在这个意义上，贡斯当强调，任何由个人行使的权力都不应是绝对的。

“自由主义是在汲取了早先的雅各宾主义教训之后才被欧洲大陆接受并显示出最佳效果的”，[9] 在这一发展过程中，贡斯当居功至伟。就贡斯当主张从立宪分权制衡的角度对政府权力加以限制，明确划定政府权限的范围以及个人在社会中不可侵犯的权利的致思趋向而言，贡斯当继承了孟德斯鸠的政治思想而成为自由立宪主义的重要代表。就从“民主”发展为“自由主义的民主”和“自由主义”发展成“民主的自由主义”而言，贡斯当不愧为托克维尔的思想之师。在托克维尔对多数暴政的分析，对多元主义的讴歌和对个人自由的倡导中均可以见出贡斯当思想的影子。

如同在宗教观上既反对18世纪的唯物主义，也反对复辟时代极端保王派的宗教狂热一样，贡斯当的政治思想也是在与卢梭和柏克两面作战。贡斯当在读到柏克于1790年出版的《法国大革命反思》后直截了当地指出，“该书的荒谬之处比该书的字数还多”。[10]要言之，柏克和梅斯特尔对法国大革命的批判是保守主义的，而非自由主义的。而在贡斯当看来，“个人自由是真正的现代自由。政治自由是对个人自由的保障”。贡斯当在其演讲结束处呼吁“我们学会将两种自由结合在一起”。但在贡斯当那里，热衷于维护个人自主使他即使没有忽略也是低估了卢梭所强调的政治参与的道德潜能。[11] 尽管贡斯

当反复表示他并不想与诋毁卢梭的人为伍，但实际上，贡斯当之引起柏林击节称赏之处更多的亦正在于对卢梭人民主权理论可能导致实际政制中的专制主义倾向的抉发以及他对僭主政治（usurpation）这种较早形式的极权主义的批判。

在二次大战以后那种特殊的政治氛围中，柏林把贡斯当列为“最清晰地阐述了两种自由之冲突”的思想家，并对贡斯当在1819年提出的两种自由类型进行重新定义，《自由的两种概念》成为一篇货真价实的“自由主义宣言”。[12]

柏林所谓消极自由，大致相当于贡斯当所谓现代自由，自由的这种含义来自对一个或一群人在不受他人干涉和强迫的情况下从事活动的那一空间的寻求。用柏林自己的话来说，“在没有其他人或群体干涉我的行动程度之内，我是自由的。在这个意义下，政治自由只是指一个人能够不受别人阻挠而径自行动的范围”。柏林把消极自由理解为与针对以下这个问题所提出的解答有关，“在什么样的限度以内，某一个主体（一个人或一群人），可以，或应当被允许，做他所能做的事，或成为他所能成为的角色，而不受别人的干涉？”柏林后来又通俗地把它简化成“有多少扇门是向我敞开的”。[13]“哪些前景是向我开放的，开放的程度有多大？”

概而言之，消极自由具有以下特征：(1)“和强制行为相反的不干涉，虽然不是惟一的善，但就它不阻遏人类欲望而言，它却是好的”，这是经典形式的“消极自由”概念；(2)这种自由是一个近代概念。在古代，我们似乎

看不到任何把个人自由当成是一种有意义的政治理想的主张，而隐私权的意识，个人关系的领域自有其神圣性的意识，是来自于一种晚出的自由概念；(3)“这个意义下的自由，所涉及的主要是‘控制的范围’，而不是它的‘来源’问题。”也就是说，这个意义下的自由，和民主或自治没有什么关联，因为“谁统治我？”和“政府干涉我多少？”是完全不一样的问题。“积极自由”与“消极自由”的对比正对应于这两个问题的区别。

柏林把与积极自由相关的问题刻画为：“什么东西或什么人，有权控制或干涉，从而决定某人应该去做这件事，成为这种人，而不应该去做另一件事，成为另一种人？”简单地说，积极自由要回答的问题是，“这里谁是主管？”“谁在控制？”

积极自由的要求产生于“每个人都想成为自己的主人，都有自我导向、自我实现的那种愿望”。相应地，积极自由包括以下三方面的内涵。(1) 自由不仅仅是缺乏外在干预的状态，而同时意味着以某种方式行为的权力或能力；(2) 自由是一种理性的自我导向 (rational self - direction)；(3) 自由还意味着集体自治，每个人都通过民主参与的方式控制自己的命运。

表面上看，以做自己的主人为要旨的自由，和不让别人妨碍我的选择为要旨的自由，只不过是同一件事的消极的与积极的描述方式而已。柏林的独具慧眼之处正在于洞察到积极与消极的自由观在历史上朝着完全不同的方向发展，终至演变成直接的冲突。这也就是《自由的两种概念》以三倍于消极自由的篇幅去论述积极自由

的原因。

首先，针对马克思主义以及各种社会主义论的积极自由观，柏林写道："仅仅是没有能力达成某一目的，并不代表缺乏政治自由。"这是由于柏林坚持认为，如果我的行为并不是由于外在力量的阻碍而无法实行，我并不能说我没有自由，澄清这一点是为了避免"把用语搅混"。

其次，积极自由的核心是自主（self – mastery），"自主"这一概念的含义是"我是自己的主人"，"我不是任何人的奴隶"，这固然无可厚非，但由于自主的概念往往与"真实的"、"理想的"、"更高的"自我与"虚假的"、"经验的"、"低级的"自我的区分相关。所谓真实的自我，还可以被看成某种比个人（一般意义下的个人）更广泛的东西，如部落、种族、教会、国家以及社会整体。而一旦采取这样的观点，就有可能忽视人类或社会的实际愿望，借人们的"真实"自我为名实行所谓"强迫自由"，因此，认为自由即自主，暗示自我分裂交战的积极自由观念很容易为极权主义和暴政打开方便之门。

最后，种类纷纭、互相冲突的民族主义、共产主义、权威主义以及极权主义正是积极的"理性解放"（liberation by reason）的社会化形式，而相信自由即理性的自我导向的说辞，因为假定了"单一而真正的解决之道"的存在，一步一步地从主张"个人责任"与"个人自我追求完美"的伦理学说，转变成一种主张服从于某些类似于柏拉图式守护者的"精英分子"(élite)指示的集权国家(authoritarian state)学说。甚至"康德那种严格的个人主

义，在某些思想家手里，却变成了某种几近纯粹极权主义的学说(totalitarian doctrine)”。

透过对从马基雅维利到浪漫主义运动的思想史梳理，柏林指出，“‘多元主义’，以及它所蕴涵的‘消极’自由，是比较真确，比较合乎人性理想的主张，要比那些在大规模的，受控制的权威结构中，寻求阶级、民族或全人类‘积极’自我作主的理想的人士，所持有的目标，更为正确、也更合乎人性。”多元主义可以避免把两种自由概念混淆起来，拼合到一种惟一的、和谐一致的“理性真理”中的那种政治和哲学的企图的危险。因为多元主义至少承认：人类的目标不止一个，而这些目标也未必都能用同样的标准加以比较，毋宁说，“我们日常经验到的世界，是一个使我必须在同样‘终极’的目的，和同样‘绝对’的需求中，有所抉择的世界，而在这目的和需求中，某一部分的实现，也必然会使其他部分遭受牺牲。其实，人类所以要如此重视‘选择的自由’(the freedom of choose)的价值，也正因为人类是处在这样的情况中。”正因柏林抱持这种彻底的价值多元论，使得他的思想呈现出与韦伯所谓“价值多神论”或“价值领域中的诸神斗争”类似的价值紧张的理智特点和一系列复杂的政治原则和道德情感。

诚然，《自由的两种概念》不是“中性的概念性分析的一次演练，而是一种坚决的、反马克思主义的政治信息”，正如柏林在忆及50年代的政治氛围时指出的，其目的是要揭破“斯大林主义和共产主义行话中”所特有的“关于真正的自由的那些空谈”。“如果说在贡斯当那

里，使‘非雅各宾主义的自由思想’重新获得思想的尊严的那种意图是十分明显的话，那么在柏林那里，以自由主义的消极自由反对共产主义的积极自由的理论的那种意向也同样十分明显。”[14]正如柏林后来在谈及《自由的两种概念》时指出的，他之所以以三倍于消极自由的篇幅去讨论积极自由是因为积极自由的捍卫者们很少维护个人自由，即便对之加以维护，也是“以其最灾难性的形式习惯地使用那些华而不实的论点和变戏法式的方式”；[15]而他之所以被人怀疑为消极自由辩护，并由此来反对积极自由，是由于他认为，虽然积极自由是任何有尊严的生活所不可少的，但较之消极自由，它更常遭到人们的滥用。但实际上，“积极自由与消极自由都是真实存在的问题，都是不可逃避的问题。”[16]

一方面，消极自由虽然被理解为本身即是目的，不能用作实现其他价值的手段，但作为人们追求的众多目标之一，它并不排除对其他人权的追求，社会立法、福利国家及社会主义不仅可以被看作是积极自由的发展，也可以从19世纪下半叶欧洲自由民主主义模式的历史角度加以看待，另一方面，柏林的多元主义使各种积极的观念有权把自己确认为一种自由。

但是，尽管柏林在他的雄文中的一个并没有引起他的批评者们充分注意的注释中就指出，“就‘自由’一词的正常意义而言，仅只是‘机会选择’的存在，并不会使我的行为，就此变得自由，虽然这行为可能是我自愿的”；柏林并认为我所享有的自由程度要取决于下述条件：(a)我所拥有的“可能机会”有多少；(b)这些机会实

现的难易程度；(c)就我本身所拥有的个性与现实的情况而言，这些机会互相比较起来，在我的生活计划中的重要程度如何；(d)人们的故意以人为力量来开放或关闭这些机会的程度有多大；(e)行为者本身，以及他所存在的那个社会里，一个人对不同的机会所做的评价如何。尽管柏林在他的雄文的第六节“地位之追求”中谨慎地把对追求“地位”与“认可”的欲望这种“社会自由”(social freedom)与追求“消极的”或“积极的”个人自由的欲望区别开来，但由于柏林的文化多元论十分重视在赫尔德那里发现的人类对于归属的需要，柏林的一个学生，以色列学者塔密尔(Yael Tamir)还把群体认同或民族认同提升到人性论和哲学人类学的高度来论述，把社群归属(communal affiliation)当作基本人性之一，[17]社群主义者仍然把他们的批判矛头指向了柏林的消极自由观。

二　共和主义对抗自由主义

由于共和主义的理想包含了积极自由的许多核心要素(如参与自治)，因此对共和主义颇为向往的如桑德尔、泰勒这样的社群主义者必然要对自由主义者的消极自由观念进行批评，但这种批评的一个本质的方面应该是与柏林相对阐明两种自由的联系，泰勒在柏林纪念文集《自由的理想》(*The Idea of Freedom*)上发表的《消极自由怎么了?》(What's Wrong with Negative Liberty)一文中就

做了这样的工作。

泰勒首先肯定柏林对两种自由的区分具有无可争辩的重要性，因为在西方文明中确实有这样两种不同的自由传统。消极自由即是个人免于被他人干涉的自由，这里的他人可以包括政府、团体和个人。积极自由论者则主张在对公共生活的集体控制中，也至少存在部分的自由。

但是，泰勒认为消极自由论者和积极自由论者在论战中都走向了某种极端，消极自由论者指控积极自由论者否定在阶级社会中存在真正的自由，而为进入一个无阶级的社会，一个人可以被强迫获得自由，由此必然导致极权主义和暴政。另一方面，如霍布斯和边沁主义者则把自由简单地等同于外在的物理障碍成法律阻碍付之阙如的一种状态，这种被泰勒称为“顽固的立场”(the tough – minded version)认为如意识匮乏、虚假意识、抑制等内在因素，是与自由的争论毫不相干的，他们把虚假意识导致较少的自由的说法视作对语词的滥用。

耐人寻味的是，在消极自由和积极自由的两种极端立场之间，又有某种不对称性，这就是说，“强迫自由”(forced – to – be – free）是积极自由的反对者试图强加给积极自由倡导者的罪名，而消极自由论者自己却乐于采纳那种极端的霍布斯主义的立场。[18]泰勒认为，这就是柏林在他的雄文中以赞同的口吻援引霍布斯和边沁的原因。泰勒的文章就是要化解这种吊诡的现象。

泰勒认为，要做到这一点，就需要以一种与柏林不同的方式规定积极自由和消极自由的差别。在泰勒看

来，我们可以把积极自由理解为一种“运用性概念”（an exercise - concept），而把消极自由理解为一种“机会性概念”（an opportunity - concept）。[19]

所谓运用性概念，就是把自由理解为本质上包含了对控制个人生活的能力的运用的概念，根据这种理解，一个人的自由程度视他有效地规定自己及其生活方式的程度而定。所谓机会性概念，就是把自由理解为与什么是我们可以做的，什么是我们可以选择的，以及我们是否进行这种选择相关的概念，这就是说，自由在于没有障碍，没有障碍是自由的充分条件。

但是，关键之点在于一旦我们承认消极自由亦包括关于自我实现的某种概念，那么说消极自由必然依赖于前面那种机会性概念就大成问题了。如果一个人被认为是自由的，这必然包括某种程度的运用性概念。具体来说，如果我们把内在的因素当作与外在的因素一样是自由的障碍，那么没有某种程度的自我实现，我们就将不能克服这种内在的障碍。

进一步，即使说消极自由既可建立在机会性概念亦可建立在运用性概念上，那么这对积极自由肯定不是真的，因为把自由理解为至少部分包含集体性自治的观点从根本上就是建立在运用性概念的基础上的。如果坚持如霍布斯那样的“顽固性立场”，只承认机会性概念的自由，那就没有给积极自由的成长留下任何余地。

诚然，消极自由似乎比积极自由更明显地依赖于我们的常识和直觉，这种直觉就是自由常常是与我们做某事或其他的事的能力以及没有这样做的障碍相关的。而

且，把这种自由观当作防止极权主义威胁的最后一道防线也是颇为谨慎的，但问题是，这道“马其诺防线”(Maginot Line)最后能否守住？泰勒的回答是否定的。

泰勒认为，自由的机会性概念的优点是它的简单性，自由的运用性概念则要求我们对动机进行区分。一旦我们接受了自我实现的观念和自由的运用性概念，一个人能做他想要做的就不再是我们可判定他自由的充分条件了，因为这种观念给人的动机附加了条件，只有做我们真正想做的，只有符合我们真实的意志，只有满足我们的本真的欲望才是自我实现，从而才是自由的。凡此似乎暗示了个人并不一定是判定他是否真正自由的最后权威，也正是这一点引起消极自由论者的警戒。但在泰勒看来，一方面，由于存在着辨别本真性欲望的远为广泛的基础，运用性概念并不一定要依赖于关于高级自我和低级自我的形而上学教条；另一方面，由于一种不包含对动机进行某些质的区分的自由概念是站不住脚的，因此，消极自由论者的“马其诺防线”仍然是守不住的。

首先，即使我们把自由仅仅理解为外在障碍的不存在，这也仍然要求我们根据对自由的影响的严重程度把不同的障碍加以区分，而这种区分只有相对于我们认为某些目标和行为比另一些更有意义，更为重要这样的背景理解才能作出。但是，一旦我们需要求助于“意义”(significance，或重要性)概念，就意味着我们必然要超越只允许纯粹量化的判断，没有给“意义”概念留下位置的霍布斯主义的概念图式，自由就不再只是外在障碍付之

阙如的一种状态，而应该是对有意义的行为的障碍付之阙如的一种状态。这是因为人是一种目的性的存在物，我们对较为重要的自由和较为次要的自由进行区分是建立在对人的目的进行区分的基础上的。

其次，即使我们把霍布斯主义对自由的理解修改成对我本真的欲望的内在的或外在的障碍付之阙如的一种状态，“马其诺防线”也仍然是守不住的。消极自由的辩护者作出这种折衷和让步的目的是想排除对何谓我的本真欲望的外在的仲裁者。他们的方法是把我们的感觉（feelings）完全理解成动物性的事实。但实际上，我们的感觉都是承载着特定的意义的，这就是为什么羞耻和害怕是不适当的甚至非理性的，而疼痛和颤抖则不然的原因。泰勒把这种情形称作“归属意义”（import - attributing）。[20]而一旦承认我们的情感生活大部分是由归属了意义的欲望和感觉组成的，就必须承认在对所谓本真的欲望的体验上我们是会犯错误的。

在泰勒看来，消极自由论者对积极自由的那种极端的指控至少低估了古典共和主义传统的意义，对这种传统来说，公民自治本身就具有积极的价值而不仅仅只有工具性的意义，托克维尔和《代议制政府》（*On Representative Government*）时期的J.S.穆勒也可以包括在这种传统之中，这种传统并不必然导致强迫自由那种可怕的教条。

反过来，极端的消极自由论者本身的主张忽视了后浪漫时代关于每个人的自我实现形式对于他或她具有独特的意义这种观念，正是后者是对作为个人独立性的

自由观念的现代辩护中最强有力的因素。《论自由》时期的J.S穆勒为这种个人自由观念进行了有力的辩护。但是，一旦我们承认自由应当包括任何如根据我自身的方式自我完成（self－fulfilment）、自我实现这样的因素，那么很显然，内在的原因会如同外在的障碍一样妨碍我们实现自由，而承认这一点是同如霍布斯和边沁那种“顽固的立场”相矛盾的。

那么，泰勒对两种自由概念的梳理具有什么样的制度实践的含义，在进一步讨论泰勒的相关理论之前，先让我们来考察一下桑德尔的“共和主义论题”。

桑德尔在1996年发表的新著《民主的不满：美国对公共哲学的探求》（*Democracy's Discontent: America in Search of A Public Philosophy*）一书，试图在重新燃起人们对共和主义的热情的同时抑制人们对自由主义的热情。

照桑德尔的看法，根本的理想就是与自由主义的自由相区别的共和主义的自由。桑德尔追随共和主义理想的强硬的说法（strong version），照这种说法，自由本质上或内在地要求参与自治，“共和主义政治理论教导说，自由即是参与治理一个控制其自身命运的政治社群”。[21]而按照共和主义理想的适中的说法（modest verison），自治和自由之间的关系是工具性的而非定义性的。就这种适中的说法同意强硬的说法，认为即使自治和自由之间的关系是工具性的，但仍然是内在的而言，桑德尔也赞同适中的说法。但桑德尔似乎没有清楚地说明这种内在关系究竟是怎么样的。

进一步，作为自治的共和对其成员有什么要求？"共和主义理论并不采取人们现成的偏好并试图去满足他们，不管这种偏好可能是什么。它转而寻求培养对自治的共同善是必要的品质。"[22]即那些对人们就共同善进行的富有成果的协商并帮助塑造社会命运是必要的品质，这些品质包括对公共事务和归属感的知识，对与社群的整体的道德结合的关心。

最后，什么样的制度和纲领能使这种德性得到培育并使共和主义的理想得到促进和发扬？这种制度不应该是侵略性的和均质化的。桑德尔眼中的共和主义英雄是托克维尔（Alexis de Tocqueville）而不是卢梭，"与卢梭单一的、整体的观点不同，托克维尔描述的共和主义政治是吵闹的而不是交感的（Consensual）。它并不轻视差异，它并不瓦解人和人之间的空间，而是在这种空间中充满使不同能力的人集中到一起的公共机构，它既把人们分开又把他们联系起来。这些机构包括教区、学校、宗教以及民主的共和制所要求的形成'精神气质'和'心灵习性'的维持着德性的职业。"[23]

值得注意的是，桑德尔对共和主义的赞美并不意味着他要放弃个人权利，毋宁说，是为个人权利提供新的基础；他赞同更大规模的平等，"共和主义的传统教导我们，由于败坏了富人和穷人的品质，毁灭了自治所必要的共同性（commonality），严重的不平等削弱了自由的基础。"[24]

归结起来，桑德尔近著的宗旨在于阐明应当放弃构成美国流行的公共哲学的自由主义，信奉出现在他的叙

事中的共和主义。但有意思的是，桑德尔的这一主张仍然更多的是通过揭示自由主义的弱点而不是共和主义的优点来得到阐明的。桑德尔考察了对当代自由主义的三种辩护形式：功利主义的辩护，康德主义的辩护以及基于最低的、实用的基础上的辩护。在他看来，功利主义不尊重人和人之间的差异；康德主义不能证明对特殊的自治体的依恋的正当性；而实用的解决常常不能简单地得到，道德的和宗教的信仰常常不能被置之不顾，否则就会侵蚀道德和公民意识这些对自治是必要的资源。

正如晚近重要的共和主义理论家菲利普·佩迪特(P.Pettit)在为桑德尔的新著所写的长篇书评中指出的，"自由主义的自由存在于对一个微小的领域的几乎是总体性的控制，而共和主义的自由存在于对一个总体性领域(即每个人所做的)的一种微小程度的控制。"[25]应该说，作为权利自由主义批评家的社群主义者的桑德尔对共和主义的理想抱有怀念和赞美之情似乎是顺理成章的。确实，桑德尔追随阿伦特的新雅典主义道路，在他看来，共和主义的自由即在于参与治理一个控制其自身命运的政治社群，他认为亚里士多德和阿伦特是这种观点的源泉。

尽管阿伦特拒绝假设一个有实质内容的人性概念，但是，刻画阿伦特理想中的积极生活(vita activa)和公共领域的亚里士多德的城邦政治学内在地包含了一个德性理论；那么，桑德尔又如何来解说共和主义的自由、共和主义的制度及支持这种制度的公民德性的关系呢？仅仅说自治和自由具有内在的联系是远远不够的。事实

上，桑德尔没有能够成功地说明自治的理想如何才能具体落实，特别是在当今美国这样复杂而又巨大的社会？他也没有能够说明自治怎样才能有效地反对杰斐逊（Thomas Jefferson）所担心的“多数的暴政”（the tyranny of the majority）。当他说共和主义的自由和自治要求公民美德作为支持时，他故意对这种美德的内容三缄其口，这反过来又使得这种自由和美德要去支持的制度的性质变得含混模糊。

我们将会看到，这种类似的含混性似乎同样表现在泰勒的理论中。

在晚近发表的《答非所问：自由主义——社群主义之争》（Cross – Purpose: The Liberal – Communitarian Debate，1989）一文中，泰勒认为，在当代政治哲学中，以罗尔斯、德沃金、内格尔（Thomas Nagel）、斯坎伦（T. M. Scanlon）为一方的自由主义和以麦金太尔、桑德尔和瓦尔策为另一方的社群主义之间的争论基于一种真正的差别之上。但是，在这场争论中存在着大量答非所问的现象和显而易见的混淆。其原因就在于没有清醒地意识到本体论论题（ontological issues）和辩护论题（advocacy issues）的差别。

所谓本体论论题关心的是我们解释社会生活时包含的要素，用抽象的术语来说，即什么是解释的秩序中终极（ultimate）的东西。在这个层面上产生的是原子论者和整体论者（holists）的对立。

辩护论题关心的则是道德立场和政策选择，在这一层面上产生的是个人主义者和集体主义者（collectivist）

的对立。当然，任何精神健全的没有意识形态狂热的人都会采取某种中间立场，但在德沃金支持的中立性的自由主义和泰勒为之辩护的民主社会需要某种对好生活的共同接受的定义的立场之间确实存在重大的差别。

问题在于，这两种论题并没有严格的对应关系，也就是说，采纳某一论题并不必然要求接受另一论题。正由于对两者之间的复杂关系没有充分领会，桑德尔的《自由主义和正义的局限》这样一部社会本体论的著作被自由主义者误读为辩护性的。而在泰勒看来，桑德尔自己对美国未来社会的规范性陈述是更多地表现在他后来发表的一系列关于美国政制自我理解的论文和著作中的。当然，弄清桑德尔的本体论观点有助于了解他所辩护的真实的立场，但混淆这两者只会使问题永远得不到解决。事实上，本体论立场不等于对某种东西的辩护，如果要把这种纯本体论的论题发展成辩护性的，还需要规范的，深思熟虑的论证。

泰勒认为，造成这种混淆的一个重要原因是由暗示似乎只有一个论题的“Liberal”和“Communitarian”这两个混成词引起的。思想史的实际情况是，既可以有诺齐克那样的原子论的个人主义者和马克思那样整体论的集体主义者，也可以有洪堡那样的整体论的个人主义者和斯金纳（B. F. Skinner）那种稀奇古怪的原子论的集体主义者。

在泰勒看来，摆脱这种困境的一个办法是把我们的注意力集中到程序性自由主义（procedural liberalism）和公民人文主义传统（civic - humanist tradition）的区别上

来。根据后一种传统，"自由"不是按照现代意义上的消极自由来理解的，而是作为"专制"(despotic)的反义词来理解的。这种传统更加关心自由的条件、培育参与性制度的政治文化的条件。就其把自由的本质定义为参与与自治，又可称为"共和主义论题"(Republican Thesis)，马基雅维利 (Niccolo Bernardo Macchiavelli)、孟德斯鸠(Montesquien)和托克维尔是这种传统的代表。[26]在"雅各宾"观念吸收政治自由的共和政体论传统，但却利用其抑制公民社会之处，在"消极的"自由主义者全然贬低政治自由的价值之外，"19世纪最伟大的孟德斯鸠的信徒"托克维尔"重新系统地阐述了分权背景下的共和主义自由理想"。[27]按照托克维尔，自由是一个多层面的概念，它包括个人权利、公民管理自己的权利，尊重法律的命令以及由宗教教义赞同的一种做好事的责任。显然，"自由的这些不同含义大大超越了纯粹的理性主义概念。"[28]

鉴于自由主义传统的复杂性，又鉴于托克维尔在这种传统中的地位的暧昧性，对托克维尔的反复征引毋宁说是充分地表明了泰勒对自由主义基本理念的依违其间的态度。[29]但是，尽管在《答非所问》一文中，泰勒拒绝抽象地讨论两种模式孰优孰劣的问题，因为非此即彼的抽象选择使得马克思早先的信徒往往转变成哈耶克的狂热追随者，"问题必须在每个社会的传统和文化中得到具体化"。[30]事实上，就其与共和主义的亲和性而言，包括泰勒在内的社群主义者是把自己放在了程序性自由主义的对立面，从而以某种夸张的形式把消极自由

和积极自由这两种传统的对立理解为自由主义——社群主义之争的实质，而哈贝马斯的程序主义政治观正是对当代政治理论中的上述对峙的一种独特的回应。

三　程序主义政治观

哈贝马斯把自由主义和共和主义之争中包含的现代人的自由或消极自由与古代人的自由或积极自由的争论表征为其内涵为私域自律（private autonomy）和公域自律（public autonomy）之争的人权（human rights）和人民主权（popular sovereignty）这两个西方立宪民主制度的基本观念之间的争论。事实上，阐明在立宪国家中法治与民主的内在关联，从而扬弃上述对峙正是堪称哈贝马斯晚年定论的《事实与有效性》一书的中心论题。[31]

要阐明法治与民主的内在联系，须先界定法与道德的相互关系。

照哈贝马斯看，现代法律体系是依据个人权利而建立的，与道德领域中权利和义务的固有平衡相较，“法人”(legal person)和“法律社群”(legal community)这些现代概念说明了法律领域中权利对义务的基本的概念上的优先性。这就是说，法律义务是资格(entitlements)的产物，它们只来自对个人自由的法定约束。相应地，道德世界在社会空间和历史空间上是没有限制的，道德本身把保护范围扩展到充分个体化的人的整体性（einzelner），而在空间和时间上通常是地方性的法律社群则只有在

其成员获得“权利承担者”(right - bearer)这一人为身份时，才保护他们的完整性。因此，“法律和道德的关系更多地是一种互补关系，而非从属关系”。[32]

如果我们比较法律和道德的相对界域，同样能够得出“法律最好被理解成为一种对道德的功能性替补”这样的结论。一方面，法律调节只涉及外在的方面即强制的行为，另一方面，法律作为政治的组织形式要达到政治目标和政治使命。因此，法律管辖不仅涉及狭义的道德问题，而且涉及实际的和伦理的问题。相应地，正当立法实践依赖于商谈(discourse)和讨价还价这样复杂的网络，而不仅仅是道德商谈。

另外，从法律和道德的内涵来看，法律与道德一样被认为是用来平等地保护所有人的自律性的，但是，法律的实定特征迫使(人的)自律法以特殊的方式分裂，法律领域中包含制定(和裁定)法律的人与从属于既成法律的受众这两种角色使得在道德领域是整体性的自律在法律领域以二元形式出现:私域自律和公域自律。

正是基于对法和道德关系的这样一种认识，哈贝马斯必然要反对自然法关于依据不同层次的尊严而形成的法律等级体系的观念，也就是说，实定法(positive law)不能通过把自己归属于较高的道德法确立自身的合法性。对合法性问题的重新思考内含着这样的理论要求，即一种形式的自律并不贬损另一种形式的自律，甚至相互以对方为前提条件。

哈贝马斯注意到，现代自然法理论正是通过诉诸人民主权和人权这两个原则来回答合法性问题的。人民主

权的原则表述在确保公民的公域自律的沟通和参与的权利之中，由人权保障的法治则表现于维护社会成员的私域自律的那些传统的基本权利之中。但是，哈贝马斯尖锐地指出，政治哲学从未能在人民主权和人权之间或“古代人的自由”与“现代人的自由”之间达到平衡，甚至使之成了“一场未得解决的竞争”。来自亚里士多德和文艺复兴时期政治人文主义的共和主义，一直强调公民的公域自律优于私人的前政治自由（prepolitical liberties），而源自洛克的自由主义则昭揭多数暴政的危险、主张人权的优先地位，从而使得公域自律和私域自律这两种观念之间直观上可能存在的共为基原（co – originality ）的关系失之路野。[33] 哈贝马斯正是基于他的交往行动理论（theory of communicative action）和商谈伦理学（discourse ethics）在新的水准上阐明了公域自律和私域自律的共为基原的关系，从而以他独特的程序主义政治观（民主观）扬弃了自由主义和共和主义这两种互竞的政治哲学模式。

按照哈贝马斯的商谈原则，“只有当一项规则影响所及的所有人在参与理性的对话后同意此一规则，它才可以声称具有合法性。”[34]而作为现代法的基础的普遍主义的道德原则，如正义、平等、自由、以理由为基础的共识等等，归根结底是人类交往行动的必然预设。这就是说，为法律的合法性奠定基础的商谈原则是在概念上优先于法和道德的区分的。只有基于这样的原则，才能避免孪生的陷阱（twin pitfalls），既不把法从属于道德，又不把它混同于一个社群对于好的生活的共享的价值和

传统的维护。

具体地说，当公民依据商谈原则来判定所制定的法律是否合法时，他们是在沟通交往的预设下这样做的。一方面，这些预设本身必须以公民权的形式合法地加以制度化，另一方面，公民的公域自律或政治自主是作为立法者的一员参与立法，而这种立法权的行使又必须借助于法律的媒介。进一步，这种法律的媒介又以一自律意义上的法人为前提，“没有法人的私域自律便不存在法律，”而法人作为个人权利的承担者归属于公民的志愿结社，在必要时它会有效地申张其权利。因此，“私域自律和公域自律相互以对方为前提条件，无论是人权，抑或人民主权都不可宣称自己对他方的优先性……一方面，只有公民在私域自律受到平等的保护的基础上充分独立时，他们才能够适当地利用其公域自律；另一方面，只有在（作为有普通权的公民）恰当地运用政治自律时，他们才能在私域自律方面达成双方同意的调节。”

基于这种全新的概念框架，哈贝马斯提出，如果公民想要运用合法的实定法调节他们的生活，私域自律和公域自律的内在联系就会要求公民承认一组抽象权利，这一权利系统还是把法和政治中的商谈的民主过程制度化的普遍必要条件。这一系统包括五大类，前三类是基本的消极自由权（basic negative liberties）、成员资格权利（membership rights）、正当过程权利（due - process rights），[35] 这三者用来保护个人自由选择和私域自律；第四类即政治参与的权利用来保护公域自律；第五类是社会福利权利。在前四类权利中，哈贝马斯强调的是前

三类与第四类都是不可或缺的，并且不能相互化约：没有前三类权利，就将失却私域自律，而没有第四类权利，保护私域自律的法和权利将会变成仅仅是家长式的强加而不是自律的表现。对第五类权利，哈贝马斯强调，只是在公民和政治权利的有效运用依赖于一定的社会和物质条件的范围内，这类权利才成为必要。[36]

集中起来说，按照哈贝马斯的程序主义的政治观，人民主权和个人权利这两个观念是互相预设的，互为补充的。一方面，个人的权利和自由是人民公开地参与公共舆论和意志形成过程的法律前提；另一方面，人们对这种权利和自由的理解本身也只有通过公共领域中的合理商谈才能获得合理的辩护、澄清和改进。如果说哈贝马斯强调通过公共讨论重新理解人权的内容的权利理论特别是其中包含的对女权主义的分析主要关注的是自由主义和福利国家政策之间的对立，[37]那么在《事实与有效性》出版两年后发表的《民主的三个规范性模式》一文则将其关注的焦点集中到自由主义和共和主义的对立，由于此文处处以这种对立为背景而展开，使哈贝马斯本人的论旨呈现出在他的几乎所有著述中都十分罕见的明晰和显豁，而又由于其广泛和深刻的内涵性，此文堪称《事实与有效性》的中心论旨的速写。

要言之，哈贝马斯此文的目标在于阐述程序主义的民主（商谈性政治）观以扬弃自由主义和共和主义这两种主要的政治哲学传统。

以洛克为代表的自由主义认为，民主过程的任务是按社会的利益来规划政府，这里的“政府”和“社会”分别

指公共行政机构和不同的私人之间的具有市场结构的互动网络。根据共和主义的观点，政治应当比社会和政府之间的中介作用包含更多的内容。毋宁说，政治被理解作实质性的伦理生活反思形式，它对作为整体的社会过程是构成性的。相应地，民主政治是直接实行人民主权的共同体的社会生活本身，而协同性（solidarity）和朝着共同的善成为除国家的等级化调节（行政权力）和市场的非中心化调节（个人利益）外的第三种社会整合力量。

自由主义和共和主义的上述分歧更为具体地表现在以下问题上：关于公民身份（消极自由还是积极自由）、关于法的概念（规定"主观权利"还是确定共同体的自主、协同）、关于政治过程（市场竞争性的，还是公共交往性的）。

根据自由主义的观点，公民的地位首先是根据他们拥有的相对于国家和其他公民的消极权利（negative rights）决定的，法律秩序的关键则是使在每个案例中就哪个主体被赋予哪种权利作出决定成为可能，而在公共领域和议会中的舆论和意志形成的政治过程是由试图保持或获得权力位置的策略地行动的集团的竞争决定的。

根据共和主义的观点，公民的地位不是由消极自由的模式决定的。毋宁说，政治权利，特别是政治参与和交往的权利被理解为积极自由；"主观权利"将其存在归属于客观的法律秩序，后者能够保证建立在相互尊重基础上的共同的自主生活的完整性；而出现在公共领域和议

会中的政治舆论和意志形成并不遵循市场过程的结构，而是遵循朝着相互理解的公共交往的根深蒂固的结构。在公民自我立法的实践的意义上，政治的范式不是市场而是对话，这种对话观把政治视作关于价值问题而不仅仅是关于偏好问题的争论。

从公民身份、法的概念和政治过程三方面对自由主义和共和主义进行比较，十分明显的是，共和主义模式的优点在于保存了民主的原义，即自治的公民共同地运用的理性的公共使用的制度化。与关于理性的自由主义的怀疑主义形成对照，共和主义相信政治商谈的力量。但哈贝马斯尖锐地指出，当代的共和主义对公共交往作了社群主义的理解，以为商谈性的民主概念必然与一种具体的、具有实质内容的伦理社群相关，这样就把政治意志形成过程等同于一种集体认同的澄清过程，即对伦理生活的自我理解过程。与之相对，程序主义民主观认为，政治问题不能归结为伦理问题，民主不仅涉及伦理问题，(什么是对特定社群来说“好”的生活？)而且涉及实用问题，(如何在不同利益和价值之间进行竞争和妥协？)尤其是正义问题。(如何从超出特定利益集团和伦理社群的角度来确立符合所有人利益的规范？)“商谈性政治应被理解为依赖于公平地调节的讨价还价过程的网络以及包括实用的、伦理的和道德的商谈的各种不同形式的论证网络的集合，其中每一种都依赖于不同的交往预设和程序。”[38]

应当注意到，共和主义和社群主义之间并没有必然的对应关系。如同前章已经揭示的，社群主义的政治实

践含义颇为暧昧。但在当代政治哲学领域，社群主义主要是与共和主义相连的，其结果是用特定的伦理社群的“在先的共识”，而不是普遍主义的交往行动的形式结构，来说明现行的西方立宪民主制度的合法性。[39]正由于此，当代政治哲学中的社群主义和自由主义之争是同共和主义和自由主义之争联系在一起的，而哈贝马斯所谓程序主义政治观的目标和归趣亦可由此见出。

值得补充的是，在国家、社会以及两者的关系问题上，程序主义政治观扬弃了都以社会为中心——国家或者是作为市场—社会之卫士，或者是作为一种伦理社群的自觉建制——的自由主义和共和主义这两种模式，转而把涉及正义问题的商谈规则和论辩形式作为民主政治的核心，而由于商谈理论强调宪法与现代道德意识的联系，因此它赋予民主过程的规范含义要强于自由主义模式；由于商谈理论不把宪法看作是由伦理生活派生的，因此它赋予民主过程的规范含义又要弱于共和主义；商谈理论同时又承认民主政治中的伦理和实用因素。“商谈理论中起作用的是交往过程的更高水准的主体间性，而这一过程是通过议会和公共领域的非正式网络而来的。”由于用主体间性哲学代替了意识哲学作为基础，程序主义政治观既避免了把社会当作一个能进行公民自决的宏大主体这种过于理想主义的观点，又避免了将民主理解为把法律运用于许多孤立的、私人的主体这种过于现实主义的观点。

与程序主义政治观联系在一起的是去中心化（decentered）的社会图像，它不再把国家当作社会的中

心，而把重点放在公共领域中的非正式的舆论形成过程，“它把立宪国家的原则视作对民主的舆论和意志形成所要求的交往形式如何才能建制化这样的问题的坚定回答”，“非正式的公共舆论形成产生‘影响’，通过政治选举的渠道，影响转化成‘交往权力’；交往权力通过立法又转化成‘行政权力’。”程序主义政治的社会基础是既不同于经济系统亦不同于行政权力的作为自主的公共领域的市民社会，一个原则上向所有公民开放的“政治公共领域”是使这一领域中的非正式的公共舆论形成过程成为立法机构中的正式的公共意志形成过程之基础的关键；由公共交往产生的舆论不仅仅赋予政治权力以“合法性”，但又不至于“构成”权力，而是使之“合理化”——真正能行动的只能是行政系统，但社会不仅能在事后对它进行监督，而且能在事先给它以公共意志。很显然，程序主义民主观表明了在金钱、行政权力和协同性这三种资源间的新的平衡，现代社会正是通过它们满足其整合的需要的。

质言之，哈贝马斯的程序主义政治观试图通过阐明人民主权和人权的概念联系（互为前提、互相补充）弥合公域自律和私域自律的外在分裂，扬弃积极自由和消极自由的抽象对峙，推进集体认同的形成过程，从而实现对自由主义和社群主义中的综合、超越和包容。自由主义重视超越特定社群的普遍原则，这些规则的原型或核心是作为市场经济之基础的那些抽象人权；社群主义重视特定社群的具有特定内容的伦理生活形式和善的观念，强调现代民族认同，认为现代民主制度的基础在于

社群成员所共有的这些价值，而不是那些普遍主义的原则。哈贝马斯像自由主义那样强调现代法的普遍向度，像社群主义那样强调现代法的规范性向度，并进而把自己这种重视现代法的道德向度（普遍主义的规范）的商谈伦理的观点与社群主义所重视的伦理向度（特定社群的自我理解）和自由主义所重视的实用向度（不同利益的平衡协调）结合起来。因此，如果说以涉及全人类的道德（普遍的规则和原则）为基础的政治可称为“共同性政治”(politics of commonality)，以涉及某社群的自我理解的伦理（特定的价值和善）为基础的政治可称为“认同政治”(politics of identity)，以不同利益主体之间的平衡和协调为基础的政治可称为“利益政治”(politics of interest)，那么哈贝马斯的程序主义政治（立宪民主政治）则是这三种类型的政治的综合。[40] 而集中表述此政治观从而将其由《公共领域的结构性转变》所开启的事业推向顶峰的《事实与有效性》一书亦被与黑格尔和韦伯(Max Weber)的巨大成就相提并论，被评论者推誉为其最好的著作。[41]

注释：

[1] 参见 *Thinkers of Twentieth Century: A Biographical and Critical Dictionary* (ST. James Press, 1985), I. Berlin 条目。

[2] David Miller, ‘Introduction’ to *Liberty*, ed. by David Miller, Oxford University Press, 1991, pp.2—6，参见李强，《自由主义》，173—174 页，中国社会科学出版社，1998。

[3] [4] [11] 参见《布莱克维尔政治学百科全书》“贡斯当”条目，中国政法大学出版社，1992。

[5] 贡斯当此文已有中译，载《自由与社群》，306—326页，生活·读书·新知三联书店，1998。以下凡引此文，不再另注。

[6][9] 萨托利，《民主新论》，288、389页，东方出版社，1993。

[7] 雅各宾派领袖圣茹斯特(Saint - Just)有一句著名的口号"革命者都应当成为罗马人"，在关于逮捕丹东的报告中，圣茹斯特极为明确地说："在罗马人以后，世界变得空虚了，只有想起罗马人，世界才充实起来，才能够再预言自由。"马克思和恩格斯在他们合作的第一部著作《神圣家族》中写道："罗伯斯庇尔、圣茹斯特和他们的党之所以灭亡，是因为他们混淆了以真正的奴隶制为基础的古代实在论民主共和国和以被解放了的奴隶制即资产阶级社会为基础的现代唯灵论民主代议制共和国家。"参见《神圣家族》，156页，人民出版社，1958。值得一提的是，据俄文转译的马恩著作译者把"幻觉"译成"错误"，似乎失却了原文包含的那种"时代错乱症"(anachronism)的况味。可参B. Williams的牛津就职讲演，Saint - Just's Illusion, in his *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, 1995。

[8] 李强，《贡斯当与现代自由主义》，载《自由与社群》，294页。

[10] 参见甘阳，《自由主义：贵族的还是平民的？》，载《读书》，1999年第1期。

[12] 《自由的两种概念》原是柏林1958年10月31日在牛津大学社会和政治理论教授就职典礼上发表的演讲，同年出版单行本，后又收入柏林的著名文集 *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press: 1969)，陈晓林先生已将此著译成中文，联经出版事业公司(台北)，1986。以下凡引此文，不再另注。

[13][16] 参见柏林与伊朗学人 Ramin Jahanbegloo 的对谈，《以撒·柏林对话录》，正中书局，1994；转载于《万象译事》，卷一，辽宁教育出版社，1998。

[14][15] 马斯泰罗内(主编)，《当代欧洲政治思想(1945—1989)》，87、90页，社会科学文献出版社，1996。

[17] 参见顾昕，《柏林与自由民族主义思想》，载《直接民主与间接民主》，生活·读书·新知三联书店，1998。

[18][19][20] Charles Taylor, What's Wrong with Negative Liberty, in his *Philosophy and Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, p.213, p.213, p.224.

[21][22][23][24] Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of A Public Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.274, p.25, pp.320—321, p.330.

[25] P. Pettit, Reworking Sandel's Republicanism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. xcv. No.2, 1998.

[26] 尽管泰勒认为昆廷·斯金纳在 The Idea of Negative Liberty : Philosophical and Historical Perspective (in *Philosophy in History*, eds. by R. Rorty, J.

B. Schneewind and Q. Skinner, Cambridge University Press, 1984)一文中阐发的工具主义的共和主义论题只适用于马基雅维利而不能涵盖孟德斯鸠、卢梭、托克维尔、《代议制政府》时期的穆勒以及汉娜·阿伦特，但两人试图通过诉诸共和主义论题来对当代流行甚广的消极自由观进行批评的用意则是相同的。有意思的是，柏林也对马基雅维利进行了颇具匠心的读解，但其关心的重点则在所谓价值多元论方面。

[27] 泰勒，《公民社会的模式》，载《国外社会学》，中国社会科学院社会学所，1994年第2期。

[28] 詹姆斯. W. 西瑟 (James W. Ceaser)，《自由民主与政治学》，194页，上海人民出版社，1998。

[29] 对泰勒的自由主义批判的一个尖锐的批评，请见刘小枫，《自由主义，抑或文化民族主义的现代性？》，载《直接民主与间接民主》，生活·读书·新知三联书店，1998。

[30] Charles Taylor, Cross – Purposes: The Liberal – Communitarian Debate, in *Philosophical Arguments* (Harvard University Press: 1995), p. 202.

[31] 参见 William Rehg, Translator's Introduction of *Between Facts and Norms: Contributions to A Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press. 1996, p. xxiv。

[32] 哈贝马斯，《法治与民主的内在关系》，译载《中国社会科学季刊》(香港)，1994，秋季卷，总第9期。以下凡引此文(个别译文稍有更动)，不再另注。

[33] 参见前揭文及注[31]所及哈贝马斯书，p. 454。

[34] 前揭哈贝马斯书，p. 107。

[35] 哈贝马斯对"正当过程的权利"的解释是，"Basic rights that re sult immediately from the actionability of rights and from the political autonomous ela- boration of individual legal protection"，前揭书，p. 122。

[36] 参注[31]所及 William Rehg 的 Translator's Introduction, P. xxvii 和哈贝马斯本人的阐释，同书，pp. 122—123。

[37] "如果权利政治把目光紧盯着保护私人自律，而无视私人的个体权利和参与立法的公民的公共自律之间的内在联系，那么那它将在洛克意义上的自由主义的权利模式和一种目光同样短浅的社会福利国家的权利范式两极之间无助地摇摆。"见哈贝马斯，《民主法治国家的承认斗争》，译载《文化与公共性》，344页，生活·读书·新知三联书店，1998。

[38] J. Habermas, Three Normative Models of Democracy，载《中国社会科学季刊》(香港)，1994，夏季卷，总第8期，以下凡引此文，不再另注。

[39][40] 参见童世骏，《"填补空区"：——从"人学"到"法学"》，载《中国书评》(香港)，1994，总第2期。

[41] 参见注[31]所及 William Rehg 的 Translator's Introduction, p. ix; David M. Rasmussen, How is Valid Law Possible? in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 20, No. 4, 1994。

第 4 章

哈贝马斯与罗尔斯的对话

如果我们同意哈贝马斯关于政治哲学的最高问题即是如何阐明人民主权和人权之间、民主与法治之间、公域自律和私域自律之间、积极自由和消极自由之间的同宗同源、共为基原的关系这一论断的话，那么，任何具有哲学上的重要性的政治论争就都不过是对这同一个问题的不同求解，哈贝马斯之所以在他批评罗尔斯的政治自由主义的长文《通过理性的公共使用达致的调和》(Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism) 的开篇即申言他和罗尔斯的争论是家族内部的争论，就是基于他认为罗尔斯和他分享了卢梭和康德的美妙直觉：从道德和政治自律这同一个根源推演出私域自律和公域自律。然而，正如自由主义内部的争论（如诺齐克—罗尔斯之争）之激烈程度有时反要超过他们与社群主义者之间的争论（如桑德尔—罗尔斯之争），哈贝马斯所谓“家族内部之争”这一

并非客套的定位也没有给予我们轻忽这一争论的重要性的任何理由。

哈贝马斯和罗尔斯的分歧集中在通过什么样的论证策略才能重构或构造卢梭和康德的美妙直觉，以及在这种完成了的重构或构造中，在辩明了公域自律和私域自律之间、积极自由和消极自由之间的同宗同源、共为基原的关系之后，是否还有可能或必要在两者之间进行孰重孰轻、孰优孰劣的价值排序这两个具有内在联系的问题上面。尽管堪称20世纪末哲坛盛事的两氏之争当得上“广大精微”四字，照我们看，剖析罗尔斯和哈贝马斯的政治观念仍然是洞悉这一争论之实质的最佳契入点。

一　两种不同的政治观

罗尔斯对政治观念的使用主要体现在《政治自由主义》第一讲对政治的正义观的三个典型特点的刻画之中。

首先，虽然政治观念同时也是一个道德观念，但它是为一个特殊的主题，即包括一个社会的主要的政治、社会和经济的制度的基本结构制订出来的道德观念。在这里，说一个观念是道德的，罗尔斯是指该观念的内容是由某些理想、原则和标准所给定的，就这些规范表达了某些价值而言，作为道德观念的政治观念所表达的是政治的价值。因此，“一种政治的正义观首先注意的是基

本制度的架构、其所适用的原则、标准和准则，以及那些规范将如何表现于实现着社会理想的成员的品性和态度之中。”[1]

其次，政治的正义观的第二个特点与表达(presentation)的方式有关。“政治的而非形而上学的”所意谓的就是正义即公平是一种“免除了立场”（a free-standing view）的观点，这里的立场是指任何有争议的哲学和宗教学说，如关于普遍真理的断言，关于人类本性和人格同一性的观点。罗尔斯分别启用“一般性的”和“整全性的”(comprehensive)来形容与政治的正义观相区别的道德学说。“一般性的”是指适用于一切主题的道德学说，“整全性的”是指包括人生价值理想、个性理想、友谊理想、家庭关系和社团关系理想以及许多其他的指导我们的行为乃至整个生活的理想的道德学说。功利主义就是这种一般的和整全性的道德学说的典型。罗尔斯把政治的正义观与这类学说的区别刻画为一个观念所适用的主题的范围上的区别和那个较大的范围所要求的内容上的区别。“政治观念的一个突出的特点在于：它被表达为独立的东西，对它的解释摆脱了，或无需参照任何更宽泛的背景。”[2]罗尔斯把这种政治观念理解为把宽容原则运用于哲学本身的产物。

第三，因为正义即公平是作为现代民主社会的政治的正义观提出来的，其内容就是以潜在于民主社会的公共政治文化中的某些基本理念来表达的，这种公共文化包括一种宪政体制的政治制度、为之提供解释的公共传统（包括司法传统）以及成为共同知识的历史文本和文

献。罗尔斯在这里一方面指出，正义即公平之所以被称作政治观念，部分原因正在于它是以一种特定的政治传统即自由民主传统为起点的，一句话，它是政治现代性的自我理解和自我表达，是现代性的政治理论；另一方面，鉴于这个传统本身并非铁板一块，而是包含着深刻的内在冲突，即洛克传统和卢梭传统的冲突，前者强调人权、法治、私域自律和消极自由，后者强调人民主权、民主、公域自律和积极自由，分歧的焦点即集中在"立宪民主的基本制度应如何安排才能满足被视为自由平等的公民间的合作条件"或"自由和平等的价值如何才能在社会基本结构中得到最好的实现"这一根本的问题上，而正义即公平就是用来在两种传统之间进行调和以求解这一根本问题的，其论证策略即是《正义论》和《政治自由主义》这两座如七宝楼台一般的概念框架，其理论原则即是人们耳熟能详的正义两原则。

相应于罗尔斯对"政治的"(political)一词的三种不同的使用，哈贝马斯区分了它所包含的三种意义。[3]一是理论意义上的使用，比如，当就正义观对不同的世界观保持中立时说它是"政治的"而非"形而上学的"就是这样的使用；二是日常意义上的使用，"政治的"用来对公共利益的内容进行分类，说政治哲学的任务是对制度框架和社会基本结构进行辩明时就是指这种意义；三是指在罗尔斯把前两种意义结合在一起谈到所谓"政治价值"(political values)时的使用，这时，"政治的"既是公民共享的确信的储备(a fund)，又是用来区分一个对象领域的视点。可以说，哈贝马斯对罗尔斯的批评就是围绕

着对“政治的”一词的三种使用中所体现的政治观念而展开的。

首先，对于罗尔斯通过在证明的程序本身之中引进规范性内容即关于道德人的两种最高阶的兴趣，试图把正义即公平塑造成对相互冲突的世界观保持中立并能够在无知之幕越掀越高后依然无可争议的政治的而非形而上学的正义观的论证策略，哈贝马斯质疑的焦点在于罗尔斯把可接受性(acceptability)的检验等同于他参照良序社会的自我稳定的潜质而提出的一致性（或相容性）(consistency)的检验。

哈贝马斯认为，罗尔斯这种方法论上的平行是成问题的。这是因为可接受性论证是不能以内在的方式、在理论内部完成的。考虑到相互冲突的世界观，基本的规范性观念的中立性的检验是与对一个已经按照正义原则组织起来的社会的再生产的能力的假设性检验不同的。也许正是有鉴于此，《政治自由主义》在理论形成的“两个阶段”(two stages)之间进行了区分。在第一阶段得到辩明的原则必须在第二阶段加以公共讨论。只有当多元主义的事实得到考虑，原初状态的抽象性撤除后，理论设计才算完成。就是说，整个理论必须服从公共理性论坛中的公民的批评。但这时的公民已不再是理论构造的正义社会中的虚拟的公民，而是有血有肉的现实的公民了。因为尽管哲学家可以尽其所能地预先反思真正的商谈会在多元社会条件下展开的方式，但对真正的商谈的一种或多或少带有真实性的模拟不是能等同于从潜在于正义社会中的前提向自我稳定的可能性的推演的，

关于有效性的“可接受性”问题与保证社会稳定的“接受”问题不能混为一谈。因此可接受性检验的问题在罗尔斯那里仍然没有得到解决。

在哈贝马斯看来，罗尔斯应该在可接受性和接受之间进行更尖锐的区分，这是因为只有当公民首先被所建议的正义观说服，共识才能产生，这一事实就使得对理论的纯粹工具主义的理解归诸无效。正义观不应当在那种无涉于真的意义上是政治的，正义观亦不仅仅是权宜之计，它应当以认知性术语加以解释。

其次，无论在《正义论》还是在《政治自由主义》中，所谓基本结构都是作为正义即公平的主题提出来的，而对基本结构的区分则对应于正义两原则的两个基本部分，植根于政治体制中的平等自由原则保护对政治参与的平等权利，差别原则主要负责调节私人领域中产生的不平等。

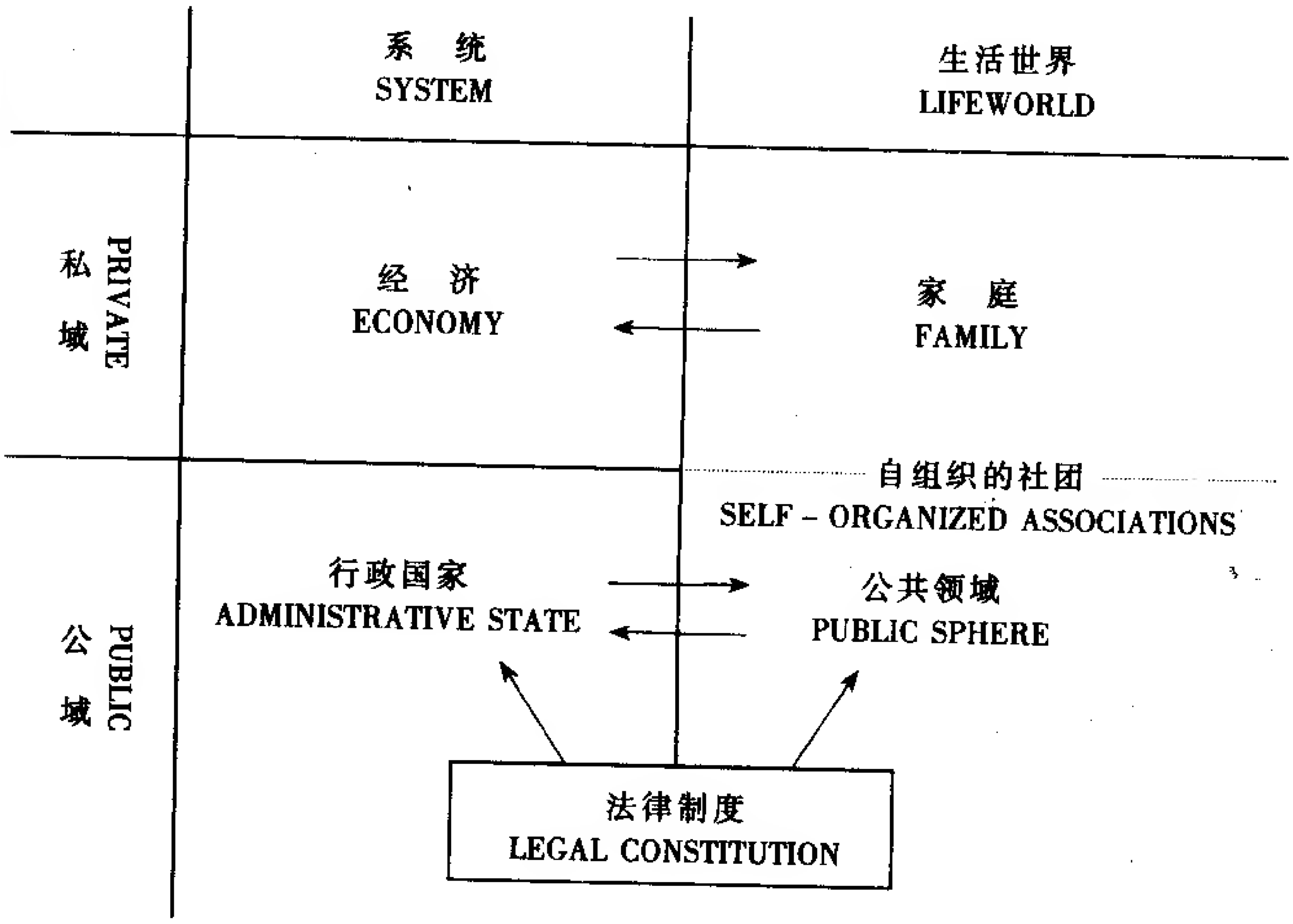
但是，在罗尔斯对基本结构的探讨中有这样两个缺点，[4] 一是他没有对什么样的制度可以包括在（或排除出）基本结构之内（或之外）进行批判性讨论；二是他没有考察包含在基本结构之中的制度之间的相互作用。第一个缺点使得历史的预设和传统的范畴常常会进入他对原初状态的描述之中并且对各方的选择产生影响，这一点尤其表现在他没有清楚地认识到为了限制国家的调节性力量，包含在市民社会中的自主的、自组织的联合的必要性；第二个缺点则隐含在罗尔斯认为社会正义可以通过福利国家对私人领域或市民社会的积极干预而得以实现和坚持的预设中。如果说后一方面可以通过

引入哈贝马斯对福利国家危机的诊断得到说明，那么，前一方面则可以通过阐发哈贝马斯的公共领域概念的理论潜力得到弥补。

在哈贝马斯那里，与罗尔斯的“基本结构”概念大致相当的是他在《作为意识形态的技术和科学》中提出的“社会的制度框架”（institutional framework of a society）以及《合法化危机》中阐述的蕴含在抽象的“组织化原则”（principles of organization）观念中的制度网络。但是，与罗尔斯接受基本结构中的主要制度的实在性相反，哈贝马斯把通过揭示基本结构的历史进化及其相互作用以确定蕴含其中的危机趋势（crisis tendencies）作为其社会理论的主要论题：分析了市场在从自由资本主义到发达资本主义的社会进化中的变动着的重要性，探索了基本结构的不同制度之间的变化着的互动，比如国家、经济和市民社会的关系，阐明了社会理性化不只意味着在社会子系统（subsystems）和工具理性的扩张之间的不断分化，而且意味着从社会子系统的功能性强制命令中释放出来的生活世界（市民社会）中的道德合理性的新形式的可能性。这一《交往行动理论》的中心论题完全超出了罗尔斯对基本结构的分析的范围。社会理论分析的匮乏影响了正义原则的实质内容，例如，把福利权利（welfare rights）排除在宪法之外，没有充分地强调结社（association）的自由，而罗尔斯以为可以通过福利国家对私人领域即市民社会的干预实现社会正义的理想之所以过于简单化了，就是由于正义即公平对基本结构的探讨固守传统自由主义对公域和私域的两分法，没有正视

市民社会中的公共领域的地位和作用。这在理论后果上就表现为民主参与（包括政治的和非政治的）在罗尔斯正义论中的地位变得暧昧不清了。[5]

根据哈贝马斯的后传统的市民社会观，三分模型取代了潜在于自由主义传统中的公私之间的模棱两可的区分。这一模型包括经济和行政国家这两个子系统以及生活世界(市民社会)的(非形式化)机构(见下表[6])。



在这一图式中，市民社会不再等同于经济子系统，对后者的任何调节似乎都会被视作侵犯私人领域或主体权利，公共领域也不等于行政国家或形式化的政治系统。毋宁说，在一个或多或少理性化的生活世界中，与政治的和经济的子系统相对的公共领域的制度性基础得以确定。正是在市民社会的这种重构性观念中，可以发现一种商议性的民主模式。

最后，哈贝马斯认为，罗尔斯对“政治的”的第三种使用，即把政治价值领域视作现代社会中与其他文化和价值领域相区别的这种给定的（something given）政治概念，是他用公民的政治认同和由对好的个别性观念塑形的私人的非公共认同把道德人的概念一劈为二的根本原因。

哈贝马斯指出，在政治哲学传统中，卢梭和康德具有相同的洞见，即从道德和政治自律这一根源推演出公域自律和私域自律。就是说，自由权利既非只是偷偷地塞入自决实践的外在限制，亦非只对行使这种自决具有工具性价值的东西。罗尔斯分享了这一美妙的直觉，但证成正义论的两个阶段的特征使得罗尔斯在赋予自由权利以优先性的同时贬低了民主过程的地位，从而没有能够在古代人的自由和现代人的自由之间达致平衡。

具体来说，哈贝马斯认为，当无知之幕越掀越高，罗尔斯意义上的公民越来越变成有血有肉的，他们就会越来越深刻地认识到他们屈从于已经在正义论中预见到的并在他们的控制之外被建制化的原则和规范。这是因为从正义论的立场看，为民主立宪制奠基的行为是不能在一个已经组成了正义社会的制度性条件下被重复的，基本权利体系的实现过程不能在一个前进着的基地上得到确保。由于关于合法性的所有根本的商谈已经在理论中完成了，理论的结果已经沉淀在宪法之中了。公民们不能如变化着的历史环境所要求的那样把这一过程经验为开放的和未完成的，不能在他们的公民生活中重新点燃原初状态中的激进民主的余烬。“因为公民们不

能把宪法理解成一种谋划(a project),理性的公共使用实际上并不具备政治自律的当下行使的重要意义,而仅仅促进了对政治稳定的非暴力的维护。"[7]

哈贝马斯尖锐地指出:"公域自律和私域自律之间的先天区分不但与共和主义关于人民主权和人权是同一根基上被滋养出来的这一直觉相矛盾,它也与历史经验相冲突,特别是,从规范的观点看,私人领域和公共领域之间的历史地变化着的界限是成问题的。"[8]一方面,福利国家的发展已经表明公民的私域自律和公域自律之间的界限是流动的,另一方面,如果公民要想具有坚持对其自由的"公平价值"的合法要求的机会,私域自律的分化就必须服从于公民的政治意志形成。

在这里,哈贝马斯重申了在《事实与有效性》中得到集中阐述的程序主义政治观对私域自律和公域自律的相互预设关系的论证。"只有当公民能够把他们的联合视作他们作为个别接受者需要服从的法律的创造者时,才能说他们是在政治上自律的。只有根据这样的事实,即具备创造法律资格的这种民主公民的身份只能依次通过强制性法律的手段得以建制,私域自律和公域自律的辩证关系才能得到阐明。"[9]一方面,没有确保个别法律主体私域自律的在法律上有理由可以提出诉讼的(actionable)主体自由,就将根本不存在法律;另一方面,没有由自由平等的公民共同地制定的民主的法律,就将没有合法的法律有资格参与到这一过程中去。一旦法的概念以这种方式得到澄清,基本自由权利的规范性内涵已经包含在对握有主权的公民的理性的公共使用的法

律建制不可或缺的媒介之中，这一点就变得清楚了。进一步分析的主要对象无非就是道德的预设和理性的公共使用在其中得以表明的意见和意志形成的推论性过程的程序。

集中起来说，哈贝马斯认为，程序主义政治观既比罗尔斯的理论更为节制又比后者更少节制。说它更为节制，是因为它把注意力只集中在理性的公共使用的程序性方面，并从其法律建制的观念中推演出权利系统，程序主义政治观把更多的问题交付给理性的舆论和意志形成过程。而由于罗尔斯的理论要求详尽阐述公民可以用作判断现存政治安排之纲领的正义社会的观念，就使得政治哲学承担了不同的理论负担。与此相对，哈贝马斯认为哲学的职能仅限于对道德观点和民主立法的程序的澄清以及对理性商谈和协商的条件的分析。由于哲学的作用是更为节制的，因此它不必是建构性的，而只能是重构性的。

另一方面，由于罗尔斯试图贯彻“回避的方法”(method of avoidance)，把在政治正义观上达成重叠共识作为政治哲学的目标，并回避大多数更一般性的、有争议的哲学问题，从这一角度看，正义即公平似乎比程序主义政治观更为节制。但正如哈贝马斯在他的长篇书评中详细论证的，罗尔斯并不能把他的政治自由主义刻画成“免除了立场”的理论，“政治构造主义”(political constructvism) 无可奈何地卷入了有关理性和真理概念的争论，人的概念则跨越了政治哲学的边界。一言以蔽之，政治自由主义并不能一劳永逸地结束政治论争。

二 公域自律和私域自律的辩证法

对哈贝马斯关于政治自由主义在赋予现代人的自由权利以优先性的同时贬低了民主过程的地位，从而没有能够在古代人的自由和现代人的自由之间达致平衡的批评的回应是罗尔斯对哈贝马斯的答复中最有新意也最令人感兴趣的地方。罗尔斯的回答分为三个步骤：一是澄清政治自律的含义；二是通过阐发政治自由主义从中汲取政治智慧和理论资源的美国宪法的二元模式，断然否认正义即公平把公民的政治认同和非公共的认同截然两分从而把政治领域一开始就当作先于所有政治意志形成的指责；三是通过基本自由体系的证立肯定包括政治自由主义在内的自由主义传统同样达到了古代人的自由和现代人的自由的平衡。

首先，罗尔斯重申，政治自由主义所谓自律是政治自律而非道德自律，后者是与康德和穆勒的整全性学说联系在一起的，而政治自律是根据各种政治制度和实践的条件确定的，主要体现在公民实行宪政制度的思想和行为中表现出来的政治美德。一旦澄清了这一点，哈贝马斯所谓一个正义社会中的公民无法“在公民生活中重新燃起原初状态的激进民主的余烬”的责难就显得有点无的放矢了。一方面，正如对四阶段序列的讨论已经表明的，公民在这些阶段中持续地对政治原则和社会政策进行讨论；另一方面，没有一种理论能够穷尽在现实环

境中将会对这些问题产生影响的所有需要考虑的因素，为改善目前的制度安排所需要的改革也不可能全部被预见到。因此，根据政治自由主义对政治自律的理解，当公民生活在确保他们的自由和平等的合理的正义宪法之下，具备调节基本结构的所有合适的次级法律和规程，当公民完全理解和忠诚于他们的宪法和法律，被他们的正义感和其他政治美德驱动，按照变化着的社会环境的要求对宪法和法律进行调整和修正时，他们就获得了完全的政治自律。而当宪法和法律以不同的方式是不正义的或不完美的时，公民通过合理的和理性的努力以推进他们的完全自律，他们也就会变得更加自律。在后一种意义上，正义即公平同样把正义的制度当作一种谋划。

诚然，已经生活在正义宪法之下的公民不能再重新创立一部新的宪法，因为每一代人是否能够这样做并不是单单由其本身而是由社会历史决定的，但这并不意味着他们失去了政治自律，毋宁说，我们的政治自律表现在对宪法的充分的反思，对宪法的忠诚以及以所有必要的方式对宪法的自由执行之中。

其次，从具有背景文化的公民的观点看，在原初状态中择出正义原则之后的制宪会议阶段，我们采纳了带有权利法案和其他条款的宪法，这一宪法通过担负起如良心自由、言论自由和思想自由这样的基本自由对多数立法及表现在其中的人民主权施加了限制。从这一角度看，“正义即公平中的这些基本自由并不属于前政治领域，非公共价值并未如在理性直觉主义和自然法这样的

整全性学说中那样被视作本体论地优先于政治价值的”。[10]

在这里，罗尔斯通过结合美国宪法的历史阐发由洛克奠基的二元论的宪法民主观深化了他关于基本权利的宪法保护并非优先于哈贝马斯所谓意志形成的论点。在他看来，四阶段序列是与现代人的自由服从于人民的有宪法制定（修正）权的意志这种观念相适应的，就是说，现代人的自由并未被当作在先的限制强加给后者。反过来，政治自由并非只是保护其他自由的工具性手段，而是至少在以下两种意义上具有内在政治价值的。一是政治自由在以这种或那种方式从事政治生活的许多公民的生活中发挥着重要的甚至是主要的作用，二是政治自由是公民自尊的社会基础之一，并以这种方式成为基本好。[11]

最后，哈贝马斯在阐明公域自律和私域自律的共为基原这一政治哲学的最高问题上，认为作为历史性学说（a historical doctrine）的自由主义面临着这样的二难处境：一方面，人权不能被视作对民主政体的公域自律的行使的外在强加；另一方面，不管这种自律如何重要，它都不能运用法律合法地侵害人权。罗尔斯从三个方面回应了哈贝马斯的批评，首先，罗尔斯否认自由主义让政治自律和私域自律成为一场未得解决的竞争；其次，哈贝马斯所谓二难并非真正的二难，因为两个命题都是同样正确的；最后，在正义即公平以及对可以追溯到洛克的自由主义传统的恰当解释中，公域自律和私域自律同样存在着共为基原的关系。罗尔斯把重点放在第三个方

面，其论证策略则是阐明正义即公平和哈贝马斯的商谈理论之间的三个平行之点。[12]

第一，哈贝马斯把“如果自由和平等的公民想要运用实定法或强制法的合法手段调节其共存关系，必须相互赋予什么样的权利”这样的基本问题当作解释自我理解的民主(the self – understanding democracy)的出发点。罗尔斯认为这一点是与正义即公平所谓市民社会中的公民对原初状态以及从那里推定地择出的原则的优点的讨论相平行的。在正义的第一原则中，公域自律和私域自律这两种自由是并排地给出的，并无优劣高下之分。进一步，两种自由都植根于两种道德能力即具备正义感的能力和好的观念的能力，而自身具有更高阶利益的两种能力都是关于人的政治概念的根本组成部分，两者并无高下之别，因此，两种自由在正义即公平中亦是共为基原的。

第二，正义即公平和哈贝马斯的商谈伦理都具有两个阶段的构造（a two – stage construction，eine zweistufige Reconstruktion)。问题在于，当哈贝马斯认为自由主义的权利并非固有的而是由相互让与的自由转化而来时，他所指的权利是指植根于宪法之中的反对政府的权利即第二阶段的权利，他并没有讨论人们最初在第一阶段相互让与的权利，而后者是自由主义的讨论从中开始的固有的权利，正义的第一原则所包含的基本权利正是在这种意义上是固有的，也只有这种权利或基本自由是在制宪会议中把权利写进成文宪法的依据。而后一种权利就是哈贝马斯所谓转化而来的权利。与哈贝马斯所谓最初

让与的权利相平行的基本自由是固有的，对立法的限制或作为这种限制之依据的权利则不是固有的。一旦这一点得到澄清，哈贝马斯的立场似乎与罗尔斯没有根本的差别。他们都认为，是否要将现代人的自由包含到宪法之中去是一个由民主的人民的宪法制定（修改）权去决定的问题。与此相关的一个进一步的问题是把这些自由包含在宪法之中是否能使它们得到更好的保护。在罗尔斯看来，这是一个宪法设计的问题，对它的回答既预设了权利和正义的原则，又要求具体的历史研究以把握民主制度在特定的历史、文化和社会条件下的运作。就是说，宪法设计并不是只通过一个哲学的民主概念——不管是自由主义的、商谈理论的还是其他的——就可以得到解决的问题，也不是可由缺少具体的个案分析和对所探索的社会的特定政治历史和民主文化的考虑的政治和社会研究所能解决的。因此，无论对正义即公平，还是对商谈理论，并不存在古代人的自由和现代人的自由的未得解决的竞争，存在的是想方设法对不同的证据进行权衡。

第三，对哈贝马斯来说，两种自律的内在联系依赖于商谈理论对民主的法律的合法性的重构，而在正义即公平中，两种自律的内在联系是通过阐明政治概念的相互联系并把它们组合成一个理想的模型而达到的。比如，基本权利和自由体系的来源可以追溯到社会作为一个社会合作的公平体系的观念以及选择服从于合理的合作条件的公民的理性代表的观念。关于人的政治概念就是用来刻画这种合作的参与者的。

具体来说，罗尔斯通过以下六个步骤把基本自由与自由的两种类型的充分恰当的体系联系起来。[13]

(1) 指定所有公民在两种基本情形中恰当发展和充分、明达地运用两种道德能力的社会条件。

(2) 确定保护和允许这两种能力在两种基本情形中之运用的权利和自由。第一种情形是关于正义原则对社会基本结构及其社会政策的应用，政治自由以及政治言论和思想的自由是根本的。第二种情形是关于审慎的理性（deliberative reason）在指导一个人整个生活的行为中的应用，与结社自由一样，良心自由和更一般意义上的思想自由在这里是关键的。

(3) 审查在一个可行的基本结构中，每种自由的主要范围能否同时得到实现，这里的关键是指定这些自由的主要范围并表明它们如何在满足正义两原则的可行的制度中得到调和。

(4) 用历史的和理论的两种方法确定基本自由的名目(内容)。

(5) 为进一步确定正义原则的细节，引进基本好以使原则在正常社会条件下具有可行性。这样建立起来的正义的政治和社会制度系统将使所有自由（包括古代人的和现代人的自由)的主要范围得到保护。

(6) 最终表明这些原则会被理解为政治的人的公民在原初状态中的委托人所采纳。

罗尔斯认为，通过把正义即公平建构成政治的正义观，两种自律的内在联系同样得到了阐明。因此，自由主义并没有让两种自由处于未得解决的竞争之中。当然，

现实生活中经常出现自由之间相互冲突的情形，但没有一种宪法的或其他设计的图式能够一劳永逸地避免这种冲突，这一点无论对正义即公平还是对商谈理论都是一样的。

三　宽容还是民主：家族内部之争？

既然哈贝马斯和罗尔斯都认为只有自己的理论才是对政治哲学的最高问题的最好回答，那么究竟应当怎样把握两氏的争论，或者说如何说明两者的差异，这种差异的根源和意义何在？哈贝马斯曾经说，对政治观念的第三种使用是前两种使用的综合。从这个角度，对第三种使用的批评在相当程度上也就是对前两种使用的批评的综合。鉴于此，以下的评论仅限于这种批评及罗尔斯在这方面的回应。

首先是关于政治自由主义是否把公民的政治认同和非公共的认同截然两分从而把政治领域一开始就当作先于所有政治意志形成的问题。尽管罗尔斯声言他明了哈贝马斯并不是在和他辩论美国宪法的正义性，诉诸这种二元的宪法民主观仍然是罗尔斯使出的杀手锏。在这里，两者的分歧的更深刻的哲学基础在于对理性的公共使用的不同理解。[14]

哈贝马斯区分了理性之公共使用的形式结构和实质内容，通过对人们日常道德活动和社会化过程的重构来论证这种形式结构之跨文化、跨价值的普遍性，并以

此为基础来理解康德传统中的“道德”问题或“道德观点”。如同在康德那里，道德的观点仍然只同普遍的形式有关，但这种形式不再被归结为独白式个体的道德意识的形式，而被归结为处于共同体中的主体间的语言交往的形式。在哈贝马斯看来，立宪民主制度就是这种被公共地使用的道德理性(而非反思理性)的制度化。自主而负责的公民对于公共事务进行自由、平等之讨论的民间的公共论坛，是“人民主权”的基础，它通过法定决策程序(如选举和立法)而转变为国家的正当的行政权力。哈贝马斯强调，对这种论坛中的讨论不应有任何先验的限制——即使立宪原则本身也不应被排除在理性的公共使用之外。

而在正义即公平的模式中，“原初状态”的设计和“无知之幕”的限制使得公民的自由讨论的范围受到了先验的限制；《政治自由主义》又对这种自由施加了新的限制，罗尔斯明确区分对理性的“公共使用”和“非公共使用”(并不等于“私下运用”)：前者与政府的或准政府的机构和活动有关，后者与民间的机构和活动有关，而后者恰恰是哈贝马斯心目中对“理性的公共使用”所认定的主要形式。罗尔斯主张对“理性之公共使用”在内容和形式上作一些限制，即在一个秩序良好的社会中，在一些基本的政治问题的公共讨论中，应当尊重包含在“公共理性”范围内的公民共有的正义观和价值观，遵守共同的推理规则、相关性标准和验证规则等等。特别值得注意的是，罗尔斯把稳定的考虑纳入政治的正义观的考量范围，从而使其政治自由主义的构造主义特征的内

在缺陷暴露得更加充分。[15]

哈贝马斯的商议性政治观面临的问题则是要协调一方面承认现代社会的价值多元化的现实，另一方面又强调公民间通过自由讨论达成政治上的共识的可能性之间存在着的相互矛盾。哈贝马斯有两种选择：一是用寻求妥协（讨价还价）来代替寻求共识（自由讨论），但正如在堕胎、色情文化、动物权利、死刑、安乐死等问题上的争论所表明的，在基本价值方面似乎并没有多少妥协的余地。于是就只能诉诸投票、少数服众多数。但这样的结果与其说是哈贝马斯所谓“合理的共识”，不如说是罗尔斯所谓“合理的分歧”。另一种选择是把抽象程度提高一层，自由讨论的目标不再是基本价值上的共识，而是立宪民主的基本原则或罗尔斯所谓政治的正义观、价值观上的共识。在这个意义上，哈贝马斯把道德哲学的任务限于对道德观的阐明，并且认为这一点并没有穷尽整全性学说的“语义潜能”（semantic potential）的观点可以视作是向罗尔斯立场的靠拢。

其次，基本自由及其优先性的证立是罗尔斯作为一个自由主义政治哲学家的最高成就。对罗尔斯试图通过基本自由的最广泛的（或充分恰当的）体系的证立来避免消极自由和积极自由的两分法所制造的尖锐对立，提炼自由民主传统的全部精义的努力，哈贝马斯肯定是举双手赞成的。分歧的焦点在于正义的第一原则对第二原则的优先性以及公域自律和私域自律的排序问题上。

就前者而言，虽然两氏同属义务论自由主义的阵营，但在罗尔斯那里，正义原则的争论只是以基本好的

公正分配的形式出现的，罗尔斯引入了基本好作为人们实现他们的人生计划的可普遍化的手段。虽然各方知道某些基本好以秩序良好社会中的公民的权利形式为前提，但在原初状态中，他们只能把权利描述作其他的好中的一类。在哈贝马斯看来，恰恰由于罗尔斯把通过权利构成的公民自律依附在正义观上，就使他的分配范式(the paradigm of distribution)产生了困难。这是因为权利是只有当它被行使时才能被享有的东西，不可能不丧失权利的义务论的意义而又把它同化在基本好之中。只有当享有权利的人彼此视作是自由和平等的，对权利的平等分配才有可能。当然，存在着对好或机会的公平共享的权利，但这种意义上的权利是用来调节行为者之间的关系的，它们不能像物件一样被人占有。正是这些对理性选择模式的概念性限制使得罗尔斯一开始就不能把基本自由解释为基本权利，而只能解释为基本好。哈贝马斯认为这一切导致了罗尔斯把强制性或职责性规范(obligatory norms) 的义务论意义同化在所偏好的价值(preferred values)的目的论意义上，而罗尔斯赋予正义第一原则对第二原则的优先性正是为了正视被接受基本好的概念所抹平的义务论区分。但问题是，平等自由对由第二原则调节的基本好的绝对优先性是难以从以自己的利益或价值定位的第一人称视点 (first - person perspective) 中得到证明的。哈特对自由优先性的批评正是这一点上提出的，哈贝马斯进一步认为，罗尔斯对哈特的回应中默会地预设的权利和好之间的义务论的区分是与他把权利当作好的一类的基本好概念相矛盾的。因

为平等自由的公平价值要求行使这些权利的平等机会的实际可获得性，而只有权利而非好才能以这种方式加以限定或被证明是合格的。只有在权利的情形中，我们才能在选择和行动的法律资格和现实机会之间进行区分，也只有在权利和行使权利的现实机会之间才会存在从正义的观点看是成问题的破裂，这样的破裂不会存在于好的占有和享用之间。因此，谈论平等分配的好的公平价值要么是勉强的，要么是无意义的。借用维特根斯坦的术语，法律的和实际的平等之间的区别不能应用于好的上面乃是基于“语法的理由”(grammatical reasons)。但是，如果基本好的概念需要服从于第二步的校正，我们就有理由质疑罗尔斯迈出的第一步——即使得基本好的概念成为必要的原初状态的设计——是否是明智的。

对哈贝马斯来说，正义的问题和好生活问题之间的区别最终是一个在商谈本身中才能引出的区别，依赖于冲突是否包含普遍化的利益。同时，对实现实践商谈的可能性必要的普遍社会条件，包括与自律的道德模式相关联的各种资质，亦应当被思考作正义的内容。正基于对正义和好生活的区别的不同分析，哈贝马斯对道德推理的两种后规约阶段进行了不同的区分，即用原则的道德推理阶段和关于规范的辩明的程序化推理的阶段之间的区分来代替功利主义阶段和义务论阶段之间的区分。进一步，哈贝马斯还论证了正义和协同性之间的更为紧密的关系。对所有人的平等权利的关心不能和对每个人的福利的关心完全脱离，因为个人的认同(和自律)

是通过与他者的互动得以塑形的。

就后者而言，罗尔斯重申了他在《政治自由主义》中对古典（公民）人文主义和古典共和主义的区分，正义即公平肯定从事政治生活是许多人的好观念中的合理组成部分，有时甚至是一种重大的好，但正义即公平反对把市民社会的好屈从于公共生活的好，反对把公民的最充分的自我实现这种最重大的好完全寄托在政治生活之中的古典（公民）人文主义的观念，而哈贝马斯对两种自律的内在联系依赖于"行使政治自律的方式的规范性内容"（the normative content of the mode of exercising political autonomy）的强调似乎意味着在指出两种自律的共为基原关系之后仍然赋予政治自律以第一位的和基本的地位，从而有滑向公民人文主义传统的危险，[16]而这一点恰恰是正义即公平不能同意的：

> 在无论哪种情形中，正义即公平都坚持，即使私域自律的自由是与公域自律内在联系着并奠基在后者之上的，这些自由也并非只是这样奠基的。这是因为，正义即公平中的现代人的自由自身的独特基础正在于确定好的观念（尽管这一观念在原初状况并非已知）的第二种道德能力之中。进一步，第二种道德能力和与之相联的两种更高阶的利益独立地表现在基本自由的体系对具有自己的社会、文化和精神生活的市民社会的一员的个人自由的保护之中……后者才是私域自律的权利的充分和不可或缺的基础。[17]

总括如下：

第一，政治自由主义和程序主义（商议性政治观）的区别在很大程度上需要通过寻求它们与西方近代政治史的基本经验的内在关联得到说明。前者以及更一般意义上的自由主义的“历史起源，乃是宗教改革及其后果，其间伴随着16、17世纪围绕宗教宽容所展开的漫长争论”。[18]面对各种互竞的救赎主义的、信条化的和扩张主义的宗教之间的深刻的、无法解决的冲突，其中每一个都声称自己对善的超验观念的信仰的确然性，“这种因素迫使大规模的冲突要么只能通过环境的改变和内耗而得到缓和；要么就让位于平等的良心自由和思想自由。除非把政治的正义观建立在平等的良心自由和思想自由的基础上——并坚实地建立起来，且得到人们的公共认可，否则，任何合理的政治的正义观都不可能。政治自由主义一开始便把这种不可调和的潜在冲突的绝对深刻性牢记在心。”[19]罗尔斯的政治自由主义正是基于这样的历史经验为当前的多元主义现实提出的以宽容为中心价值的政治模式。

哈贝马斯的商议性政治观则是由其对民主的公共领域在18、19世纪的历史起源的反思所驱动的。这一点按之于哈贝马斯的著作史也可得到明确的印证。[20]与宗教教义不同，建立在所有合理的人都能理性地接受这一基础上的观点是不必要被私人化或被宽容的。这当然并不是要否认自由的权利和宽容的原则的必要性，而是说，一种自由民主的理论（a theory of liberal democracy）应

当把它们与关于公共舆论和意志形成的同等强度的概念整合在一起。[21]

第二，如果说，哈贝马斯的模式要成为社会批判的有效工具就需要与特定制度和传统更加紧密地联系起来，那么罗尔斯的基本好的名目必须被视作是暂时的和假设性的，它要进入关于需要和利益的解释的商谈，就要服从所有参与商谈的人都能同意的标准——合理商谈的语用学条件。[22]同样，如果说对人民主权的无主体的但却是互主体的（subjectless but intersubjective）还原为社会实践保存的是反事实的理想（counterfactual idea），其对于自由民主政府的最深层理想的理性重建似乎由于缺乏与特定制度和传统的紧密的联系从而使它在更具批判性的同时也更具有乌托邦色彩，那么尽管罗尔斯反复声称正义即公平是政治的自由主义，但他似乎认为分歧和差异只与宗教和哲学问题有关，而只要避免了这些争论，就有可能在社会基本制度应当如何组织的方式上达成共识，就使得罗尔斯的政治自由主义亦有被称作"至善论的自由主义乌托邦"的嫌疑。[23]

第三，无论罗蒂关于桑德尔对罗尔斯的批评和罗尔斯的思想转向的才情横溢的读解有多少六经注我的成分，在政治的而非形而上学的自由主义与把启蒙的两个面向即作为政治谋划的自我肯定（self - assertion）与作为认识论谋划的自我奠基（self - foundation）分开，但仍然把现代性的政治谋划与包含资本主义和民主在内的含混的自由主义概念相等同，并以之捍卫富裕的北大西洋民主制度和实践的后现代主义的资产阶级自由主义之间

的亲和性的确不是罗蒂所杜撰的；与此相反，“哈贝马斯为了支持自由体制的政治理念，虽然清楚地知道整体性哲学存在着许多问题，还是坚持不肯放弃”。[24] 从这个角度，虽然哈贝马斯坦承商议性民主观与存在于美国最优秀传统中并通过实用主义明确表达出来的那种激进民主精神是一致的，我们仍然可以把杜威、罗尔斯、罗蒂称作自然化的黑格尔主义者，而把哈贝马斯定位在自然化的康德主义之中，这对罗尔斯肯定有些不公（考虑他的康德情结及《政治自由主义》第七讲第十节答复黑格尔的批评），而对哈贝马斯则是实至名归，尽管罗蒂会把这种区别当作“纯粹哲学的区别而忽略不计”。[25]

最后，极端的义务论自由主义者坚执正当、正义和规范的绝对优先性，社群主义中具有浓郁的前自由主义色彩的一脉则陷入了目的论的幻念，试图单维、直接地以共同的好、德性和价值来规整道德生活和政治生活；哈贝马斯和罗尔斯都以扬弃这种抽象的对峙为职志。但是，既然罗尔斯认为政治自由主义同样达致了对公域自律和私域自律的共为基原的关系的理解和把握，他又愿意与古典共和主义携手认肯政治生活本身之好，有时甚至是一种重大的好，那么罗尔斯之仍然坚持私域自律之自身奠基要不是由于他缺乏哈贝马斯的辩证眼光，就只能归结为意识形态的先见——尽管在我看来，它同样是一种符合历史发展真相和人性基本需要的先见。

注释：

[1] [2] [18] [19]　J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University

Press, 1993, pp. 11—12, p. 12, p. XXIV, p. XXVI.

[3] [7] [8] [9] J. Habermas, Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, No. 3, 1995, p. 129, p. 128, p. 129, p. 130.

[4] [6] [22] 参见 K. Baynes, *The Normative Ground of Social Critisism*, pp. 162—163, p. 177, p. 151。

[5] K. Baynes 认为，基于以下四个理由，罗尔斯贬低了政治参与在他的正义论中的地位。首先，献身于政治活动的生活只是好生活的一种形式，而且它不可能被许多公民所选择。在更多时候，公民们把政治自由当作保证其他目标的一种手段。其次，罗尔斯贬低政治参与的地位亦表现在他试图在政治服从的自然义务（the natural duty of political obedience）和政治职责（political obligation）之间进行区分，与后者是与一个人对政治生活的参与及从中获得的好处成比例的相反，前者适用于所有的公民，是建立在公平原则和原初状态中的假设性同意基础上的自然义务。这种自然义务用来解释为什么个人拥有对正义国家的职责，即使他们也许并不积极地参与到政治生活中去。第三，更多的民主并不必定蕴含更大程度的正义，这一点是与民主的程序并不必然产生民主的结论这一所谓“民主的悖论”（paradox of democracy）相联的，表现在罗尔斯关于对多数规则的适当限制的讨论中。最后，罗尔斯对政治参与的重要性的保留似乎还基于在大规模的大众社会，广泛的参与既不可行也不能被要求这种更为实用的考虑。当然，所有这些因素在罗尔斯的论证中并不具有同等的分量，事实上，罗尔斯有时也强调政治参与对保证公平的价值的重要性。毋宁说，罗尔斯的论证所指向的似乎应当是在大规模的和复杂的社会中，民主实践的可能性有重加审视的必要，并且要根据这些新情况相应地调整我们的规范标准。前引书，pp. 168—169。

[10] [12] [13] [17] J. Rawls, Reply to Habermas, in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, No. 3, 1995, p. 153, p. 157, pp. 167—168, p. 169.

[11] Ibid, P. 157；并参 *A Theory of Justice*, p. 233 等处；*Political Liberalism*, Lecture 5, § 6；值得注意的是，罗尔斯在最后一处明确指出，就以秩序良好为基本的政治社会的好正是民主立宪社会或政治自由主义的社会理论的根本立场而言，政治自由主义与古典共和主义并无根本性冲突（当然两者在制度设计和民主制度的政治社会学方面有并非不重要的差别），但却与公民人文主义根本对立。因为古典共和主义和政治自由主义在下述立场上是相同或类似的，即两者都认为，如果一个民主社会的公民要想确保他们的基本权利和自由（包括确保私人生活自由的公民自由），他们自身必须具备充分程度的政治美德并自愿地参与到公共生活中去。民主自由的安全无虞要求具备为维护一种立宪政体所必需的政治美德的公民的积极参与。但是，公民人文主义作为亚里士多德主义的一种形式，认为人是社会的甚至政治的动物，其本性在存在对政治生活的广泛参与的民

主社会中才能得到最充分的实现。参与并不是由于对保护民主的公民成员的基本自由是必要的才受到鼓励，而是本身就是好的一种形式。就是说，公民人文主义赋予贡斯当所谓古代人的自由在好生活中的中心地位，从而否定了基本权利的优先性，以一种道德的好来代替社会政治好。尽管罗尔斯声称他对公民人文主义的解释是从泰勒的《康德的自由理论》一文中借用来的，但有意思的是，这一解释似乎与泰勒本人在《答、非所问：自由主义/社群主义之争》中对公民人文主义和古典共和主义的理解不一致，在那里，他依据斯金纳的解释把马基雅维利的公民人文主义理解成一种工具主义的共和主义，而把政治参与本身具有内在价值的观点归属给包括孟德斯鸠、卢梭、托克维尔、《代议制政府》时期的穆勒以及汉娜·阿伦特在内的古典共和主义者。造成这种歧异的重要原因也许正在于公民共和主义传统本身的复杂性。最近二十多年来，经过 J. A. Pocock 和 Q. Skinner 的努力，对这一传统的研究，取得了长足的进展，对此的讨论可参见本书的附论。

[14][21] Thomas McCarthy, Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue，载《中国社会科学季刊》(香港)，1994 年 2 月，总第 6 期，p.146, p.151。

[15] 关于稳定性的考量在政治自由主义的论证策略中的作用和影响，存在着不同的看法。拉兹认为，虽然社会稳定和统一的需要是无可非议的(尽管并不是绝对重要)，但它能否为重叠共识进行辩护却是大有疑问的。因为要实现这种辩护，需要三个限制要素，一是社会统一和稳定能通过对原则的同意而得到确保，二是整个社群，或者至少是那些赞同可能在这种社群中保存下来的好的观念的人们将会就同一组宪法统治的原则达成一致，三是被同意的原则形成一个具有自身内在的辩明结构的融贯、复合的理论体系，就是说，它们是相互支持的。但是，罗尔斯的论证只对第三个要素作出了明确的辩明，而没有充分地正视其他两个要素对实行这种辩护的重要作用。在拉兹看来，关键是要认识到，有许多因素可以对一个国家的政治制度的稳定做出贡献，比如文化的性质，过去的冲突的历史，对当前的敌人的深切关注，所有这些因素与罗尔斯念念不忘的重叠共识只有很少的关联。当然，这并不是否定对正义论的一致同意会对达到社会稳定的目标做出贡献，而是对罗尔斯基于多样性和同意之间的脆弱平衡把政治哲学的任务限定于此提出疑问："似乎并没有理由使政治哲学放弃它们的传统目标，这一目标就是在理性和真理的烛照下，理解现存的制度的道德预设，对它们进行批评并为一种更好的制度进行辩护。"参见 Joseph Raz, Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence, in *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 1990。

挪威哲学家格里门则认为，拉兹的批评的一个弱点是他没有正视罗尔斯的晚期著作中提出的判断的负担的观念在政治自由主义的论证体系中的地位。在格里门看来，作为区分合理的分歧与不合理的分歧之根

据的判断的负担之所以在政治自由主义的论证体系中具有如此重要的地位，是由于承认判断的负担能使我们学会与由这些负担本身所引起的分歧共同生活，而重叠共识的约束力和规范性力量正是依赖于区分合理分歧与不合理分歧的能力的。相应地，对于承认判断的负担的行动者来说，通过诉诸或虚拟地预设一种理想条件下的受束共识（在受束共识中，参与者们是出于同样理由接受一个结论的。在重叠共识中，他们所有的理由是不同的）来辩护政治观点或道德观点，是不合理的。就这里的“受束共识”相当于哈贝马斯所谓“论辩共识”（argumentativ herbeigefuehrte Einverstaendnis）而言，哈贝马斯观点的问题似乎在于预设了行动者们具有同质的生活经历，如果不做这个预设，难以看出说不同的行动者会被具有同样说服力的同样的理由所说服，会是什么意思。但哈贝马斯意义上的商谈是在实际的行动者之间展开的，他们很难说具有同质的生活经历。而由于罗尔斯诉诸于区分合理的分歧与不合理的分歧之根据的判断的负担，他所阐明的合理的共识之所以被达成和被尊重，就无须同样的论证对于所有参与者以同样的方式具有理性的说服力，这使得适度强调共识的行动者在受束共识无法达成的时候，能在较低层次上解决争端。这样，哈贝马斯就没有在受束共识和妥协之间给重叠共识留出一块作为合理共识的地位。参见哈罗德·格里门，《合理的分歧和认知的退让》；G·希尔贝克，《情境语用学与普遍语用学——实践学的语用学与先验语用学的相互批判》，均载G·希尔贝克（Gunnar Skirbekk）、童世骏（编），《跨越边界的哲学——挪威哲学文集》，浙江人民出版社，1999。

拉里·克拉斯诺夫也认为哈贝马斯的批评误解了稳定的观念和共识的观念在罗尔斯的论证中发挥作用的方式，即以为这两个观念是为了解决一个惟一的纯粹实用性的问题而同步、即时地被采用的。事实上，按照克拉斯诺夫的理解，罗尔斯是以一种连续的方式（a serial fashion）运用这两个观念的，这种论证方式反映了对于实际问题的发展着的规范性态度（a developing normative attitude toward that practical pro- blem）。但是，尽管克拉斯诺夫对罗尔斯的论证进行了精巧、冗长的辩护，他最后还是承认对重叠共识的吁求只是一种历史假设，它并非罗尔斯的理论本身能够加以肯定的东西。Larry Krasnoff, Consensus, Stability, and Normativity in Rawls' s Political Liberalism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCV, No. 6, 1998.

[16] 事实上，罗尔斯在《答复哈贝马斯》中确实是把哈贝马斯对重燃原初状态中的激进民主的余烬的向往与杰斐逊的微型共和国和“土地属于活着的人”的思想相提并论的，针对阿伦特认为杰斐逊对那些以伪装的虔敬对待宪法的人的反感是基于一种对不正义的蔑视情感的议论，罗尔斯认为这种对不正义的情感是发泄错了地方，无法“让世界重新开始”和“无法像康德、莎士比亚或莫扎特那样生活”并不影响我们通过宪法设计实现政治自律。

[20] 参见 David M. Rasmussen, How is Valid Law Possible: A Review of Faktizität

und Geltung by Jürgen Habermas, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol.20, No.4, 1994。

[23] 参见 Chantal Mouffe, Rawls: Political Philosophy without Politics, in *Universalism and Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, ed. by David Rasmussen, Cambridge: MIT Press, 1990。

[24] 罗蒂,《哈贝马斯与利奥塔论后现代》,译载《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社,1992。

[25] 参见罗蒂,《后现代主义的资产阶级自由主义》、《民主先于哲学》两文,译载黄勇编译,《后哲学文化》,上海译文出版社,1992。

第 5 章

从自由民族主义到立宪爱国主义

文化多元主义以及多元文化公民权的问题是 20 世纪 90 年代以来世界政治哲学界最热门的话题。所谓文化多元主义政治，概括地说，是关于少数民族、“贱民”群体和女性主义对于承认的需求的政治话语。冷战结束后，种族、性别、民族—国家等问题以前所未有的尖锐程度凸现出来。这些在后冷战时代出现的与传统的民族解放运动、民权运动和妇女运动的语境截然不同的问题使得在以权利自由主义形式出现的新老自由主义理论和当代境遇中的族性、性别及民族主义问题以及民主法制国家内部以“寻求自主性”为标记的社会运动(包括分离主义运动)之间造成了巨大的真空，[1] 社群主义的重镇泰勒的“承认的政治”和批判理论的主将哈贝马斯的“立宪爱国主义”正是在敏锐地感受到这些问题对自由主义的理论前提构成严重挑战的情况下加入到这场争论中来的。

有意思的是，尽管柏林的消极自由观念遭到社群主义的激烈批评（姑且不论这其中的曲解成分），但由于柏林秉承维柯与赫尔德的传统，批判“世界公民主义”（cosmopolitanism），承认并且尊重个人的民族、社群、文化、传统和语言的归属感，从而使其以价值（文化）多元论为基础的自由民族主义思想成为90年代甚嚣尘上的文化多元主义政治的重要精神资源。

虽然泰勒和哈贝马斯的理论并不能被涵盖在文化多元主义的政治吁求之中，从自由民族主义经承认的政治到立宪爱国主义的内在演进脉络仍然构成了文化多元主义境遇中的政治论证发展的主线。

一　自由民族主义

柏林自由民族主义思想的立论依据是其反启蒙主义的自由主义对西方启蒙和现代性的主流思潮中包含的价值一元论和文化一元论诉求的批判以及对价值多元性及其不可通约性（the plurality and the incommensurability of values）和不同文化与文明的多样性及其不可通约性（the multiplicity and the incommensurability of different cultures and civilizations）的不懈论证。[2]

柏林把他最重要的思想史研究文集命名为《反潮流》（*Against the Current*），从否定性的方面看，此处所谓潮流，即指以专制、寡头统治、多数制，或者是以极权主义形式出现的各种独裁制度，而其实质仍然是贯串于两千

年来西方思想传统中的对多元的恐惧、对差异的恐惧、对不确定的恐惧、对不和谐的恐惧，这种恐惧反过来表现为对一元的寻求、对同一性的寻求、对确定性的寻求、对最终和谐、完美整体和最终解决的寻求。柏林认为所有这些见解在某一论点上，都具有柏拉图式的理想：第一，如同在科学研究中，一切真正问题只能有一个而且仅仅有一个正确的答案，所有其他的答案必然是错误的；第二，一定有一条通向发现这些真理的可靠之路；第三，找到的正确答案，必然相容，构成整体，因为真理和真理不可能相互排斥和冲突。[3]由对这种立场的尖锐批判出发，柏林的反启蒙主义的自由主义必然反对启蒙运动中的普遍理性的观念。

从肯定的方面来看，柏林之放弃哲学，致力于思想史的研究，其用意和旨趣正在于从马基雅维利和那些对启蒙运动进行批判的非自由派的浪漫主义思想中发现价值多元论，后者与人们可以在自由派的启蒙运动思想中发现的其他理念相比，正是自由观念的一大强有力的思想支柱。

柏林视马基雅维利为突破西方价值一元论传统的第一人。对于马基雅维利，柏林关注的并非《君主论》中有关权力的技巧，而是关于基督教品德与复兴罗马共和国所需要的政治品德的不相容性，马基雅维利使柏林认识到，“人类现在及过去追求的最高道德价值，并非必定都是能相容的，这一认识逐渐损害我较早建立在‘永恒哲学’基础上的设想，以为在真正目的之间，在人生核心问题的答案之间，不可能存在任何冲突。”[4]

维科的《新科学》则把马基雅维利对“道德和宗教”的差异性和多元性的观点发展成关于“文明形式多样性”的思想，认识到不同文明之间所共有的人类价值极少，而不同文明间的价值观又如此不同，以致不能在任何最后综合中加以结合。

随着维科《新科学》的出版，不同价值之间不可调和的观念已变成一种历史的认识，赫尔德的“反启蒙主义”更进一步，把各种文明、文化表现出来的特性看作是多元主义的突出表现。赫尔德拒绝把理性的标准作为衡量每一个社会的惟一标准，他要求根据每个社会“自身的内部标准”对该社会作出判断。在赫尔德看来，“文化的多样性”表明，通过共同的语言，通过历史的记忆、习惯、传统、情感等纽带而归属于某个社群，是人类的根本需要，并构成相互理解的保障。在赫尔德和柏林看来，抽象的个人是不存在的，基于抽象个人观念的世界公民主义是空洞的。群体认同或和民族认同是人类的基本需要之一。对柏林来说，个人的幸福不能与所属的共同文化形式分离开来，因为他们所选择的对象、追求的幸福均由这些文化形式提供和构成，这些文化形式破损的程度也是与个人幸福降低的程度相适应的。而能够使我们在归属问题上的各种选择成为可能的，是自由，特别是柏林所谓消极自由。正是柏林这种强调归属和自由的平衡的反启蒙主义的自由主义构成其自由民族主义思想的直接理论前提。

柏林所谓民族主义，指的是某种比民族情感（这种民族情感或许可能追溯到有史记载以来的最早的部落

情感）更为确定的、思想意识上更为重要和危险的东西。首先，它相信人属于某一个人类群体，而且这个群体的生活方式跟其他的群体是不同的；构成群体的个人的特征是由群体的特性所塑造，且不能离开后者为人单独理解，这些特性是从下面几个方面来定义的：共同历史、风俗、法律、记忆、信仰、语言、艺术和宗教表达方式、社会机构、生活方式，有人还加上遗传、亲戚关系、种族特点；正是这些因素塑造了人类、他们的目标和价值观。

其次，这种社会生活方式与生活有机体的方式较为相似；这种有机体适当发展所需要的东西构成了它的共同目标，而在社会中这些东西是用词语、形象或者其他的人类表达形式自然地连接起来和表现出来的；这些目标最为高级，在与其他的价值——这些价值并非来自一个特殊'有机体'的具体目标，不论是在知识、宗教、道德方面的还是个人的或一般方面的目标——发生冲突的时候，这些最高级的价值（目标）就应该占据上风，因为只有这样才能使这个民族免于堕落和毁灭。进一步说，把这样的生活方式称之为有机的，是因为它们不能由个体或组织随意形成，不管他们的地位多么显赫，因为他们本身就是被这些历史地发展起来的行为方式、思维方式和感觉方式所渗透着的。正是基于这些处理现实的心理、情感和物质生活的方式，更为重要的是人类相互对待的方式，才决定了一切东西并构成了民族有机体即民族国家，不管它是否采取国家政权的形式。因此可以说，完全实现人的本性的基本人类单位不是个人，也不是可以随意解散、改变或摒弃的某种自愿的联合组织，而是

民族；家庭、部落、家族、教区等次级单元都是为了创立和维护民族才存在的，它们的本性和目的亦即它们存在的意义都起源于民族的本性和目的；这一切不是从理性的分析中揭示出来的，而是由一种特殊的意识来表现的，这是一种不需要被意识到的意识，是一种对把个体的人融进不可解析的有机整体的独一无二的意识。柏克把这个整体看作是社会，卢梭把它看作是人民，黑格尔把它看作是国家，但是对于民族主义者来说，无论它采取什么样的社会组织结构或者政府形式，这个整体是而且只能是民族。

第三，这种观点意味着：保持某一种特殊的信仰、追求某一种特殊的政策、服务于某一种特殊的目的、维持某一种特殊生活的一个理由，就是这些目的、信仰、政策、生活是"我们的"。这就等于是说，我们应该遵循这些规章、学说、原则，不是因为它们产生美德、幸福、正义、自由，或者它们是由上帝、教会、君主、议会或某一个普遍认可的权威所决定的，也不是因为它们本身是好的、正确的，因此在既定情况下基于自身的正确性而对于所有的人都是有效的；相反，它们之所以被遵循只是因为这些价值是"我的群体"的价值——对于民族主义者来说，这些价值就是"我的民族"的价值；这些思想、感情、行动过程是好的、正确的，我通过使自己的感情、思想和行为服从于它们和使它们内化于我的思想与行为中而达到完满或幸福；因为这些都是我生于其中且与之有着千丝万缕联系（柏克的说法）的特殊社会生活方式的要求，这种联系深入到我的民族的过去和未来的生活之

中。换个比喻的说法，如果民族的生活是大树，我就是一片树叶，或树上裂变的嫩枝，是生活的大树给了我生命；所以假如我由于外部的环境或者我自身的刚愎自用而与这种生活分开的话，我就会变得毫无目标，甚至枯萎，最多只剩下曾经真正经历过和兴奋过的怀旧记忆。总之，只有按自己民族生活的方式来行动和发挥作用，并理解这些行动和作用，才能对我过去曾经是什么以及我过去的所作所为赋予某种意义和价值。[5]

与启蒙运动的哲学人类学所主张的文化差异并不是人类的本质，而是某种短暂的、至少是昙花一现的东西的观点不同，柏林的自由民族主义认为，个体的自我创造总是在共同的文化形式的背景下发生的，而这些自我创造总是具有特殊的形式；也与那些倡导个人幸福和普遍幸福相一致的有机论者不同，柏林的价值多元论坚持，多种多样的人类特征的每一种都是独特的，不能相互化约的。可以看到，柏林的自由民族主义在反对理性主义的抽象个人主义的同时，也反对与左翼、右翼的自由主义批评家有区别的有机社会统一体的观念。实际上，柏林自由民族主义的最为显著的特征是他重新回到一种老式的、在许多方面更为明智的自由思想传统，后者是与贡斯当、托克维尔、J.S. 穆勒这些19世纪欧洲自由思想家的名字联系在一起的。[6] 与20世纪的自由主义者如哈耶克和波普认为民族主义不过是复活了的部落主义和种族主义不同，这些19世纪的自由主义者把成员的忠诚与人类对于共同文化的需要联系起来，把民族情感看成是社会团结以及作为一个自由社会的政治

团结的重要来源，抓住了共同文化中的成员身份在人类生活和自由政治秩序方面的重要性。

当然，被称作现代民族主义先驱的赫尔德仍然是柏林的自由民族主义思想的最重要资源。在已届82岁高龄时所作的名为《两种民族主义概念》的访谈中，[7]柏林对进攻性的民族主义和非进攻性的民族主义进行了区分。所谓进攻性的民族主义，在思想上表现为种族主义、大国或大民族沙文主义、极端民族主义、各种宗教的原教旨主义、排外主义、文化帝国主义等等，在政治上表现为德国纳粹主义、意大利法西斯主义、伊朗的神权政治等等，“进攻性的民族主义，在捍卫自身文化的同时，对其他文化及其承担者轻则拒斥、压制，重则必欲毁灭而后快”。[8]

非进攻性的民族主义，柏林指的就是赫尔德的文化民族主义。针对那种认为赫尔德的民族主义是第三帝国的思想资源的观点，柏林指出，赫尔德不讲种族，也不讲血统，而只谈乡土、语言、共同记忆和习俗。根据赫尔德，每一群体都有自己的 Volksgeist 或 Nationalgeist（民族精神），也就是一套习俗与生活方式，一种看事和行为的态度。这些之所以有价值，纯粹只因为它们属于这个集体所有。赫尔德崇信民族文化多样性，认为不同的民族文化可以和平共存。柏林认为赫尔德所说的毫无侵略性的民族概念的要点在于文化自决。

针对“文化自决的抱负怎会转变成为民族主义的侵略行为”的质疑，柏林重申了他早期对民族主义的精妙阐述，他追随席勒对民族文化就像“压弯的细枝”这种观

点所作的解释，把受伤的民族精神比喻为压弯的细枝，它可能会因外在的压力过大而被最终折断，但是如果树枝的韧性极大，那么一旦外力舒缓，树枝就会以极大的力量反弹。民族自尊迸发的时候，时常是专横中带着侵略性的。现代民族主义的病态性发展正是对文化帝国主义的反动。

在回答“什么样的政治体制可能适合这文化自决的新时代，同时又能维护自由，也许还能遏制流血”的问题时，柏林坦率地承认，文化自决而没有政治架构，这正是当前的问题。尽管柏林相信，既有政治经济的统一又有文化的多样是可能的事，一个现代民族，如果能够有良好的政治体制，再加上一些好的运气，其归属的需要是能够同个人自由平安相处的。但在现实政治层面，许多民族的悲剧却在于，其政治宪政体制和政治文化不具有足够的灵活性，不能使自由和归属的价值结合在一起。“充分满足的国家民族具有相当程度的统一性，其他国家民族保持适意程度的多样而和平共存”是柏林的最终设想，但他没有讨论在什么样的政治体制中，自由主义能够同民族主义在可能的最大程度上相顾兼容；他也没有讨论，在现有的不同民族和睦相处的情形中，我们能够发现什么共同的东西，尤其是制度层面的因素。

如果用柏林思想的诠释者约翰·格雷的话来说，柏林思想的“一个中心问题就是，在接受了为批判启蒙运动的思想家强调的多元论观点以及他们赞同的对特殊文化保持忠诚的正当有效性以后，如何把留存下来的人类理性和道德统一性的范围和限制加以具体化的问

题”。[9]在某种意义上，堪称柏林传人的泰勒结合魁北克分离运动个案所提出的“承认的政治”正是沿着这一方向作出的进一步努力。

二　寻求承认的政治

《承认的政治》原是泰勒在普林斯顿大学“人文价值大学中心”(University Centre for Human Values)发表的就职演讲，后与苏珊·沃尔夫(Susan Wolf)、史蒂文·洛克菲勒(Steven. C. Rockefeller)和瓦尔策这三位著名学者的评论文章一起由阿米·古特曼(Amy Gutmann)编辑成《文化多元主义与“承认的政治”》(*Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*)一书由该校出版社于1992年出版，并收入泰勒的最新文集《哲学论证》(*Philosophical Arguments*, 1995)。

正如古特曼所编文集的标题所暗示的，“承认的政治”的主要目标即是回应文化多元主义政治的挑战，“文化群体是否及如何在政治中得到承认是许多民主的和正在民主化的社会的政治议程中最为突出的和长期争论的问题”。[10]

“认同”问题是泰勒哲学人类学研究的重心，其重要著作《自我的起源》一书的副题即为“现代认同的形成”。在《承认的政治》一文中，泰勒又是从揭示“承认”和“认同”之间的紧密联系人手的。

“认同”一词表示的是一个人对于他是谁，以及他作

为人的本质特征的理解，根据泰勒的看法，“这个命题的意思是，我们的认同部分地是由他人的承认构成的；同样地，如果得不到他人的承认，或者只是得到他人扭曲的承认，也会对我们的认同构成显著的影响。”[11]

泰勒明确指出，前现代社会的人们并不是没有我们所说的认同，也不是不依赖承认，但对他们来说，认同和承认都完全不成问题，也没有被主题化，那么，有关承认和认同的话语是如何为我们所熟悉并成为可以理解的呢？泰勒运用观念史分析的方法对此作出了深入的阐明。

在泰勒看来，有两种变化一起决定了现代人必然要重视认同与承认的问题。第一种变化是作为荣誉(honor)之基础的等级制度的崩溃。与和不平等有着内在联系的荣誉观念不同，现代的尊严（dignity）观念是在平等主义和普遍主义的意义上使用的。这种尊严观是惟一适合于民主社会的观念，对于现代民主社会来说，平等的承认是不可或缺的，“民主开创了平等承认的政治，在不同的历史时期它表现为各不相同的形式，它在当前政治中的表现是，不同的文化和不同的性别要求享有平等的地位”。[12]

另一种变化是18世纪末产生的关于个人认同的崭新的理解，泰勒引用莱昂纳尔·屈瑞林（Lionel Trilling）的用法把这种理想称为“本真性(authenticity)理想。传统的观点认为，对于人的完满存在来说，与某种本原——例如上帝或善的观念——保持联系是至关重要的。但是现在，我们必须与之密切关联的本原却深深地植根于我们

自身。"[13]这是现代文化中的主体转向(subjective turn)的一部分，其标记即是现代自我观念的形成。如果说卢梭那种把道德问题表述为听从我们内在天性的声音的观点是这种自我观念或个人认同的代表性的表达，那么为柏林和泰勒共同歆慕的德国浪漫主义时代的思想家赫尔德则是民族本真性理想的创造者。"赫尔德是在两个层面上使用他的独创性概念的：既适用于与众不同的个人，也适用于与众不同的负载着某种文化的民族。正像一个人一样，一个民族(volk)也应当忠实于自己，即忠实于它自己的文化。"[14]这也就是柏林把赫尔德视作现代民族主义先驱者之一的原因。

在泰勒看来，与尊严观念一样，本真性观念所促成的自我观念和民族独特性观念的发展同样反映了等级社会衰落的一个侧面。在传统社会里，认同是由等级身份和社会地位决定的，人人都视为理所当然的社会范畴内在地包含了普遍的承认。因此，在以往的时代里，承认从来没有成为一个问题。但是，现代认同却不能先验地享有这种承认，因为在现代社会，"自我"和"独特性"都依赖于交往才能获得承认，"我的认同是通过与他者半是公开、半是内心的对话、协商而形成的……我的认同本质性地依赖于我和他者的对话关系"。[15]按照一种普遍的现代观点，拒绝给予承认可以对被拒绝的人造成严重的伤害，而当代女性主义、种族关系和文化多元主义的讨论，全都建立在拒绝承认可以成为一种压迫形式这个前提的基础上。

在分别探讨了有关承认和认同的话语在私人领域

和公共领域的成长和表现之后，泰勒把他的论述转向他的文章的重心，即在公共领域阐明平等承认的政治曾经具有和可能具有的含义方面。

泰勒深刻地发现，平等的承认表现出了普遍主义政治（politics of universalism）和差异政治（politics of difference）这两种截然不同而又互有联系的形态。前者是伴随着从荣誉到尊严的转移而来的，这种政治强调所有公民享有平等的尊严，其内容是权利和资格的平等化，这项原则最近赢得的最大胜利是60年代的美国民权运动；后者是从现代认同观念中发展出来的，它要求承认个人或群体独特的认同，这种认同正在被占据统治地位或多数人的认同所忽视、掩盖和同化。

这两种政治的内在联系在于支撑着差异政治的基础正是一种普遍平等的原则。差异政治谴责任何形式的歧视，拒不接受二等公民的地位。但十分耐人寻味的是，差异性要求本身并不能被普遍主义的尊严政治完全吸收，因为“它要求我们承认并给以地位的是注定不能分享的东西。换言之，我们承认每个人的独特性，只是对某种普遍存在的情况——人人皆有其认同——给以适当的承认。普遍的要求推动了对于特殊性的承认”。[16]

因此，虽然这两种政治模式都建立在平等尊重的基础上，却是相互冲突的。“一种观点认为，平等尊重的原则要求我们忽视人与人之间的差异，这种见解的核心是，人之所以要求平等尊重是因为我们都是人，另一种观点则认为，我们应当承认甚至鼓励特殊性。前者指责后者违背了非歧视性原则。后者对前者的指责是，它将

人们强行纳入一个对他们来说是虚假的同质性模式之中，从而否定了他们独特的认同。”[17]概言之，自由主义把无视差异的普遍主义看作是非歧视性的，而差异政治则认为“无视差异”的自由主义本身仅仅是某种特殊文化的反映，是一种冒充普遍主义的特殊主义。

可以说，这种现代民主政治的基本观念所包含的内在悖论正是政治理论中的解释的冲突的又一深刻表现，在《承认的政治》这篇宏文中，善于揭示当今重大政治问题的哲学价值的泰勒正是从他置身其中的加拿大魁北克（Quebec）分离主义运动作为回应这种冲突的契入点的。

魁北克是加拿大一个以法语居民为主的省，魁北克政府以保存特性这个集体目标为由对魁北克居民施加了某种限制，例如规定只有非法语居民或移民可以在英语学校就读，拥有 50 名以上雇员的企业必须使用法语，以及规定不用法语签署的商业文件无效等等。1982 年，加拿大权利宪章增加了一个条款，承认魁北克为“特殊社会”，从而在某种程度上使其集体目标合法化。

这里产生的问题是，对于许多加拿大英语居民来说，一个支持某种集体目标的政治社会，对于宪章或任何可以接受的权利条款是一个威胁。泰勒分别从实际后果和哲学理论两个层面展开对这个问题的探讨。

从实际后果的层面来看，首先，支持某个民族群体的集体目标很可能会限制个人的行为从而侵犯他们的权利；其次，即使不至于践踏个人权利，支持某个民族群体的目标也被认为是内在歧视性的。因为，并非所有受

某种司法权管辖的公民都属于能从该司法权受益的民族群体。

在哲学理论的层面，泰勒对自由主义的价值中立预设和个人权利优先论进行了批判。

首先，泰勒援引了德沃金对两种不同的道德承诺即“程序性”(procedural) 承诺和“实质性”(substantive) 承诺的区分。德沃金认为，自由社会的特点在于，它作为一个社会在生活目标问题上不采取任何特定的观点。相反，社会结合的纽带是平等尊重所有人的强有力的程序性承诺。简言之，一个自由社会不能公开奉行某种好生活的观念，它是在什么是好生活这一问题上保持中立的社会。但在泰勒看来，像魁北克这样具有集体目标的社会与上述模式大异其趣。对于魁北克政府来说，在魁北克保存和发展法语文化是件不证自明的好事，政治社会不能在以下两种人之间保持中立，一种人赞成保存我们祖先的文化，另一种人为追求自我发展的个人目标不惜割断与传统的联系。因此，魁北克人以及那些给予集体目标以同等重要性的人倾向于选择一种不同的自由社会模式，按照他们的观点，我们可以用一种好生活的概念来组织社会，同时又并不因此而歧视那些持不同观点的人。

其次，泰勒认为，包含一种平等尊严的政治形式的权利自由主义之所以无视差异是出于以下两个理由：(a) 它在界定基本权利的时候运用统一的规则，没有丝毫例外；(b)它怀疑集体目标。而魁北克这个个案清楚地表明，被认为适用于不同的文化语境的模式 (a) 几乎必

然会要求集体目标(b)作出某种牺牲。“无可争辩的事实是，今天有越来越多的社会成为包含不止一个文化共同体的多元文化社会，这些共同体全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主义在未来的世界上可能很快就行不通了。”[18]

与这种程序性自由主义形成对照，泰勒试图在无视差异的同质性要求和差异政治之间建立一种平衡的所谓“温和的自由主义”，要求把基本权利和各种豁免权区别开来，把它们与现代司法复审文化关于同等对待公民的假设区别开来。质言之，这种模式在很大程度上是以关于好生活的判断为基础的。

鉴于泰勒在《承认的政治》一文中并未对这种模式展开充分的论证，也没有详细地阐明“温和的自由主义”与权利自由主义的关系，人们有理由提出这样的问题：自由主义是否能够肯定集体权利（包括集体性文化的权利诉求）？一种建立在个人主义基础上的权利理论是否能够清楚地解释那些坚持和强调集体认同的承认斗争？如果这种解释要求肯定集体权利，它是否对坚持国家中立性原则的程序性自由主义构成了泰勒所宣称的那么严重的挑战？考察一下泰勒的同胞，当今风头甚健的政治哲学家威尔·凯米利卡（Will Kymlicka）的多元文化公民权理论和哈贝马斯的立宪爱国主义的论说将会有益于我们加深对这一问题的认识。

凯米利卡的以自由主义包容社群主义和文化多元主义的少数人权利理论可以概括为一个论题和三重区分。一个论题是指“社会性文化”(societal culture)论题，三

重区分分别是国家的至善论和社会的至善论的区分，选择和环境的区分以及内部限制意义上的集体权利和外部保护意义上的集体权利的区分。

凯米利卡认为，作为一种政治哲学，自由主义不但是与个人和国家的关系有关的理论，它也是与个人与社会的关系有关的理论。为了从自由主义的角度对于个人在社群和文化中的成员身份作出说明，凯米利卡强调社会性文化对个人自由的重要性。所谓社会性文化，是指一种提供其成员在所有人类活动领域的有意义的生活方式的文化，包括社会、教育、宗教、休闲和经济生活，涵盖公共和私人领域，社会性文化的特点是领土集中、有一种共享的语言，这种文化不只具有共享的记忆或价值，而且也有共同的制度和实践。社会性文化对于个人自由的重要性就在于它不但为个人选择提供了选项，而且赋予这些选项以意义。正是在这个意义上，凯米利卡恢复了如穆勒、格林和霍布浩斯这样的自由主义者在个人自主和文化成员身份之间建立的联系，甚至把这种身份提高到罗尔斯所谓基本好的高度。

与由于倡导社会性论题(social thesis)而要求抛弃自由主义的中立性原则的泰勒不同，为了把社会性文化论题整合到他仍然坚持的罗尔斯和德沃金的程序自由主义和自由平等主义之中，凯米利卡区分了国家的至善论和社会的至善论。程序性自由主义提倡国家层面上的反至善论，但它不必在社会的层面上也是反至善论的。自由主义者和社群主义者都把保证个人自主选择的范围作为他们的目标，分歧在于在什么样的层面上援引至善

论的理想，凯米利卡的回答是，“这种争论也许不应当被看作至善论和中立性之间的一种选择，而是社会的至善论和国家的至善论之间的一种选择，因为国家的中立性和在市民社会中对至善论的作用的支持是一个硬币的两面”。[19]

把社会性文化论题和社会的至善论原则应用到少数人权利的问题上去，凯米利卡在少数族群的选择和环境之间作出了区分，前者是指个人所作的决定，自由主义认为个人必须对自我选择所造成的结果负责；后者则正如人的智力、外貌、性别等并不是个人的选择。只要少数族群所担心的文化结构受到的威胁不是这些族群选择的结果，也就是说，影响少数族群文化存活的因素在道德上是任意的，那么对这些因素所造成的不平等加以补偿就合乎罗尔斯的正义原则。也正是在这个意义上，凯米利卡肯定了外部保护意义上的集体权利，这种权利是指为了确保少数群体赖以生存的自然和社会组织资源不受多数人决定的侵害而对抗该群体所在的整个外部社会的权利；否定了内部限制意义上的集体权利，这种权利是指群体以群体团结或文化纯洁的名义对其成员个人的自由加以限制的权利。主张和反对族群差异权利的论者都没有对这两种权利加以区分，自由主义者批评差异政治把族群置于个人之上，但这种批评只适用于内在限制，而不适用于外在保护；差异政治则误以为可以从承认外在保护的权利得出对其成员的基本权利的限制。凯米利卡则以他的一个论题和三重区分提出了一种坚持自由主义中立性的差异政治，避免了这种两

难困境。

但是，虽然凯米利卡的少数人权利理论通过发展更为丰富的概念框架，以自由主义包容了社群主义和文化多元主义，但如果仔细加以分析，这种理论对差异族群的包容是暂时的。[20]因为它是以个人自主性为基础的，它只能包容在自由主义原则统治下的少数族群，而且认为以非自由主义方式统治的少数族群是不正义的，并期待这些族群进行自由主义的改革。问题并不在于凯米利卡的个人自主排斥个人的文化成员身份和他置身其中的文化结构，事实上，他恰恰论证了这两者对于自主的重要性，而是在于在凯米利卡的理论中，文化成员身份和文化结构只是个人自主性的手段，而由于许多文化和族群并不重视自我选择的价值，也不鼓励成员从事自我选择，强制这些文化或社群重视个人自主性，就等于是强制所有少数文化变成自由主义式的。

从规范理论的层面看，虽然凯米利卡不像泰勒那样"在关键问题上模棱两可"，但他的方案同样无法避免"为了实现民主权利的民主观念而不惜有选择地解释权利理论"并引进自由主义体系"完全陌生的集体权利"的做法。而这正是哈贝马斯在《民主法治国家的承认斗争》一文中对泰勒理论的批评的重心所在。

哈贝马斯从法律和政治的关系的角度分析和把握承认的政治提出的集体文化的权利诉求问题。他与泰勒一样认为法律体系的民主结构不仅应当包含一般的政治目标，而且应当包含体现在承认斗争中的集体目标，这是因为"法律规范跟道德规范不一样，道德规范

纯粹是为了调控具有行为和语言能力的主体之间所发生的一切互动，而法律规范则涉及到具体社会中的互动语境”。[21]但是，如果法律直接保护集体权利，就不仅会导致社会成员之间的歧视性关系，而且也将剥夺某一种文化的成员的选择自由。因此，集体权利目标不能发展到打破法律结构以及法律与政治的界限的程度。

哈贝马斯之所以认为不同种族及其文化生活方式的平等共存不必由自由主义体系完全陌生的集体权利来保障，其理论基础是他独特的充分社会化的个人权利理论。哈贝马斯认为，只要正确地解释权利理论，就会发现它不但对于不平等的社会生活条件不是无动于衷，就是对于文化差异同样也不是置若罔闻。在哈贝马斯看来，泰勒仅仅从个人的平等权利的法律保护的角度来理解权利自由主义，从而就与程序性自由主义忽视私域自律和公域自律同宗同源一样，把自律概念一分为二，而没有考虑到，“法律的受众（Adressate des Rechts）要想获得（康德意义上的）自律，就应当能够把自己视为法律的制定者；而根据所制定的法律，他们又都是私法主体”。[22] 事实上，根据现代宪政的理性观念，个体的主观法律概念和法律人格概念早已被设定为权利人（法人）概念。因此，现代法律所保障的虽然是获得国家认可的主体间的承认关系，由此产生的权利确保的却是永远处于个体状态的法律主体的完整性。而一旦赋予主体法人一种主体间的认同，就能避免泰勒的或然性解释所造成的盲目性，“个人，包括法人，只

有经过社会化，才能充分地个体化。由此可见，一种得到正确领会的权利理论所要求的承认政治应当维护个体在建构其认同的生活语境中的完整性。这点无需任何对立模式来从另一种规范角度对个体主义类型法律体系加以修正，而只要坚定不移地把法律体系付诸实现”。[23]

在以这种高度理想性的权利理论回应文化多元主义政治提出的十分现实和具体的权利诉求时，哈贝马斯的方案与凯米利卡并没有实质性的差异，那就是，“以自由主义文化为背景，以自愿联盟为基础，形成一种具有完美的交往结构，并且能够良好运作的公共领域，从而实现和推动自我理解的话语”。[24]

如果说在凯米利卡那里，外在保护和内在限制的区分集中体现了自由主义对社群主义和文化多元主义的包容中的内在紧张，那么同样的紧张在哈贝马斯那里则体现为既确认“每一个民族国家对于立宪原则的解释都是从自身的历史经验语境出发的，因此，在伦理上不可能保证不偏不倚”，又肯定“拥有各自独特认同的群体和亚文化的伦理完整性必须同保证公民人人平等的抽象层面上的政治完整性相脱钩”，从而一方面使得法律制度保持对于亚政治层面上的伦理共同体的中立性，另一方面加强多元文化社会中彼此共存的生活方式的多元性与同一性。哈贝马斯关于立宪爱国主义和民主政治文化的论说就是试图既保持两个层面上的同一性之间的差异性，又建立它们之间的内在联系的尝试。

三　立宪爱国主义

立宪爱国主义和民主政治文化在哈贝马斯的宪政观中是一体两面的东西，前者要解决现代国家统一的价值规范问题，后者则是不但能够置换民族性并赋予价值规范以形式普遍性的新的认同标准，而且能够连接公民的动机和态度从而保证自由民主制度得到稳定支持的动力资源。

尽管哈贝马斯的立宪爱国主义在1989年之前就已经提出，但两德统一、欧洲联盟以及移民与全球化浪潮仍然是哈贝马斯倡导和推展立宪爱国主义的三大主要背景。如果说前者是其理论思考的直接触媒，那么后两者则是其宪政观中内含的基本原则的运用对象。哈贝马斯这样来勾画这三大背景：[25]（1）两德统一、1989年后东中欧国家的形势、遍布东欧的民族冲突，使人们意识到传统的民族国家并非应对之道；（2）欧洲一体化的事实表明，在民族国家水准上建构的民主过程落后于在超民族水准上发生的经济整合；（3）移民和避难问题加剧了立宪民主的普遍主义原则和保护已经建立起来的生活形式的完整性的特殊主义要求之间的紧张关系。下面我们就依次来考察一下哈贝马斯是如何以立宪爱国主义来回应这三大挑战的。

哈贝马斯刻画了在关于两德统一的性质和走向的辩论中的两种迥然不同的立场，一种观点认为，统一不

过是回复到四十年前分离的民族国家，在这种观点看来，民族代表了共享历史尊严的社群的前政治的单位；另一种观点则认为，统一是回复到一个版图内的民主和法治，在那里，从1933年以来，公民权利被以这样那样的方式中止了。这种观点剥夺了“民族国家”这一术语中包含的前政治的和种族—文化的内涵。在哈贝马斯看来，一旦消除了在公民身份和民族认同之间的语义联系，就会使我们接受这样的事实，那就是随着欧洲联盟转变成一个政治单位，民族国家的经典形式瓦解了。显然，哈贝马斯是倾向于后一种立场的。事实上，揭示民族主义和共和主义之间的联系仅仅是一种带有历史偶然性的联系而不是概念的联系正是哈贝马斯为张扬立宪爱国主义所进行的奠基性工作。哈贝马斯分别从现代民族国家的出现和“民族”（nation）的词源学考察双管齐下地阐明了这一点。

在近代欧洲，随着帝国这种统一众民的前现代形式不再稳固，联邦形式的国家逐渐出现在中欧的城市地带，在瑞士，联邦制发展到足够强大能够平衡在一个多文化的公民联合中的种族冲突，但只有首先出现于葡萄牙、西班牙、法兰西、英格兰和瑞典这样的王国的中央行政的领土国家，才对欧洲国家体系的结构产生了持久的构成性的影响。最后，伴随着民主化过程沿着法国革命所昭示的路线前进，民族国家出现了。这种国家形态确保了资本主义经济体系世界性发展的边界条件，提供了法治所训导的行政机关的下部基础，保证了个人和集体摆脱国家干预的行动空间。更为重要的是，它奠定了种

族和文化均质性的基础，后者使得民族国家从 18 世纪晚期开始，努力赶上政府的民主化过程，即使这要以排斥和压制少数为代价。由此可见，民族国家和民主是法国革命的孪生子，从文化的观点看，它们都置身在民族主义的阴影中。民族意识是文化整合的一种特定的现代表现，而民族成员的政治意识则是在经济和社会现代化驱使人们从原来的社会等级中解脱出来并同时被动员和孤立化成个人这一动源中诞生的。

从词源学的角度来看，Nation 一词的历史映射出民族国家的历史起源。在罗马时期，Natio 是诞生和起源女神，natio、gens（人）或 populus（人民）都和 civitas（市民）不同，前三者都是指尚未形成政治联合的初民或部落，罗马人甚至用 Natio 指称“野蛮人”和“未开化者”，“因此，Nation 的确切意义是指共同祖先的社群，他们以居留地或毗邻形式而被从地理上整合起来，以共同的语言、习俗和传统而被从文化上整合起来。但他们没有以国家的组织形式被从政治上整合起来。‘民族’的这种意义经由中世纪一直维持到 15 世纪的日常语言之中。即使康德仍然认为，‘那些自认为因共同祖先而组合成公民整体（a civil whole）的社群应当被称作民族。’”[26]但是从近代早期开始，民族成为了主权的载体，从 18 世纪中叶开始，民族的两种意义即“共同祖先的社群”（community of descent）和“一国之民”（people of a state）交织在一起。法国革命使民族成为国家主权的来源，每个民族都被认为理应享有政治自主权，“民族”一词的意义从前政治的参量（a prepolitical quantity）转变成民主政体的公民的政治

认同的构成性特征。19世纪末期，在归属的民族认同和获得的民主公民身份之间的条件性关系发生了逆转。公民的民族认同要从积极地行使权利进行参与和交往的公民实践而不是种族和文化共同点中寻求。也正是在这一关节点上，共和主义和民族主义分手了。

从一定意义上说，民族主义和共和主义之间存在着互补关系：一个是另一个出现的媒介，但这种社会心理的联系并不是一种概念联系，反对外族的民族独立和集体自决可以被理解为一自由的集体形式，但民族自由并不等于国家公民获得政治自由。从这一角度来看，对这种共和主义自由的现代读解是可以与赋予其生命的自由的民族意识相分离的。“从概念上说，公民身份从来不是与民族身份拴在一起的。”[27]

在刻画了人民主权观念的转型，即从将其统一性归于共同的祖先和生活形式的在先的均质化的人民意志转变成最终依赖于所有自由和平等的人都能同意的程序之后，哈贝马斯指出，民主的意见和意志形成的程序假定了建立在法治基础上的宪政的有差别的形式，自主的政治社群的观念假定了在西欧和美国的不同的立宪和政治制度中的具体法律形式的各个类型。在哈贝马斯看来，宪法是多元社会中表达形式的共识的最重要手段。文化多元主义的事实和确保公民的权利的任务决定了民族国家层次上的整合力量只能是法，它既是在文化和种族方面各不相同的亚共同体之间的“公分母”，又是该民族中自由平等的意志的体现，哈贝马斯把这个层次上的共同体称作“法的共同体”。对哈贝马斯来说，重要

的不但是要看到，在同一个法的共同体即立宪民主国家中，不同的伦理生活共同体可以在同一个其核心为普遍主义原则的现代法律制度下和平共处，而且要看到，“以法的形式构成的公民身份所依赖的是以共同的善为取向的公民的不可用法律来强制的动机和意图的和谐背景的支持，这种公民身份的共和主义模式提醒我们，受立宪保障的自由建制只有对这样的人们才是有价值的，他们习惯于政治自由，适应于积极自决实践的‘我们’视角。以法的形式建制化的公民角色必须被植根于自由的政治文化的情境之中。”[28]

在确立了自由的政治文化是既形成多元意识又培育多元社会共存感的立宪爱国主义的公分母或共同标准的论题之后，哈贝马斯把其宪政观的视野进一步拓展到欧洲一体化的范围中来。在这里他关注的焦点是民主和资本主义的关系。

秉承其社会理论对生活世界和系统的区分，由于市场和行政体系各自发展出金钱和权力这两种系统整合媒介，并循着自身的逻辑发展，而通过民主的公民身份实现的政治整合则是由行为者的意识，即价值、规范和相互理解实施的社会整合的一方面，哈贝马斯认为，民主立宪国家和资本主义现代化之间的关系并不是线性的。欧洲一体化的进程使得民主和资本主义之间的紧张关系又以另一种形式表现了出来，这不但是由于民主过程迄今为止都是在民族界限内运作的，政治公共领域是以民族为单位的，而且是因为其内涵是“朝向欧洲共同善的职责的意识”的“欧洲公民”概念能否存在的问题尚

在未定之天。具体来说,从欧洲一体化进程看,超民族水准的数量不断增长的决策正在一个逐渐增长的程度上影响越来越多的人,而由于迄今为止公民的决策是在民族国家的水准上有效地得到建制的,公民要在影响欧洲决策的问题上拥有发言权的机会似乎微乎其微。经济律则变成一种独立于任何其他因素的力量,而政治则仅仅局限在民族国家的水准上,这一事实削弱了公民的地位并和与这种地位相联系的共和主义要求相矛盾。很显然,由于传统的(欧洲)民族国家太小,不足以应付欧洲一体化乃至全球化经济,因此应当联合在更大的政治单元之中,从这一角度看,哈贝马斯把欧洲一体化看作是一种可取的事业。那么哈贝马斯又是如何进行具体论证的呢?

从规范的层次看,哈贝马斯援引马歇尔(T. H. Marshall)以英国为例,对与资本主义现代化相联系的公民权利和义务的扩展所进行的研究,马歇尔遵循著名的法律分类,把权利区分为公民的、政治的和社会的三种,自由的消极权利保护公民作为私人法律主体反对政府对其自由和财产的不法干预,政治参与权利使积极的公民能够参与到意见和意志形成的民主过程中去,社会权利则保障福利国家的受保护者最低限度的收入和社会安全。而一个超民族的政治整合要得到足够的合法性,就必须包括基本的社会整合;所需要的整合基础不仅是借助于形成公共讨论(作为市民社会的一个主要成分)而实现的意志形成,而且是基本的社会权利,即以政治为基础的福利制度。[29]从这一角度,哈贝马斯把欧洲统一

的事业看作是资产阶级革命在新的历史条件下的继续，对资产阶级历史局限性的超越是这种突破的题中应有之义。一百多年以前，以实施人权和民主为主要职能的民族国家框架，使得一种超越祖源和方言的新的抽象形式的社会整合成为可能。一百多年以后，我们现在面临的任务是以“进一步的抽象”，在更大范围内继续这项任务。[30]

从经验的层面来看，欧洲一体化的理由在于有越来越多的问题需要在超越民族国家的水准上加以应对，这其中包括经济一体化和移民浪潮，解决好这些问题不但能够缓解社会紧张，而且有助于促进政治动员从而推动已经出现于民族国家中的和平运动、环境运动和妇女运动等内生的社会运动。哈贝马斯正是从这一角度抨击了富裕的沙文主义(the chauvinism of affluence)，为更加自由的移民政策进行辩护。

在某种程度上，哈贝马斯把席卷欧洲的移民浪潮视作德国统一时遭遇到的问题情境的放大。如前面已经指明的，移民和避难问题加剧了立宪民主的普遍主义原则和保护已经建立起来的生活形式的完整性的特殊主义要求之间的紧张关系。如果说，在两德统一境遇中提出的立宪爱国主义主要针对的除了主张以德意志民族的传统文化作为民族认同基础的民族主义，还有后来在两德统一时表现出来的所谓“德国马克的民族主义”的话，那么，哈贝马斯的宪政观在移民问题上所要反对的则是所谓富裕的沙文主义。

在哈贝马斯看来，超民族的移民运动似乎要求西欧

承担起由于国家社会主义的崩溃而落在它上面的责任，要么欧洲尽最大的努力尽快改善中东欧贫穷地区的社会条件，要么它就会被移民和避难寻求者所淹没。哈贝马斯认为，关于移民政策的辩论不应只涉及西欧的经济体系吸收这些移民的能力，而且应涉及本土的人民是如何理解由移民所提出的社会和经济问题的。“移民潮激发起来的是一个民族在伦理—政治方面的自我理解；因为移民同时也改变了民众在伦理—文化方面的结构，于是，便出现了这样的问题：政治共同体的法律对于移民的要求有没有限制，以便保持其政治—文化生活方式的完整性？在完全自律的整个国家制度都打上伦理烙印的前提下，自决权是否包括一个民族坚持自我认同的权利，更何况在面对有可能改变其历史上形成的政治—文化生活方式的移民潮的情况下。”[31]

在《公民身份与民族认同》一文的第三部分，哈贝马斯结合“特殊义务”（special duties）这一关于道德理论的讨论来为更加自由的移民政策作论证。

所谓特殊义务，只存在于一个社群的社会边界之中，从这一角度看，一个国家形成了具体的法律共同体，后者对它的成员赋予了特殊的义务，经济移民向欧洲国家提出了这样的问题：人们是否能够为建立在成员身份基础上的特殊义务优先于超越国家边界的普遍职责进行辩护。哈贝马斯分以下五个步骤回应了这一问题。[32]

首先，特殊义务是特定的人们对那些与他们相近的被他们当作成员的人们所拥有的义务，比如，他和自己家庭的成员、朋友和邻居，一个政治社群或民族中的同

胞。人们不能合理地期望每个人在任何场合都提供帮助，因为特殊义务源于一个人属于特定的社群这样的事实。功利主义从互利的角度来解释特殊义务，甚至民族和国家都被当作互利的社会，这种立场在移民政策上的表现就是工具论的种族中心主义（instrumental ethnocentrism），即认为只有当存在合理的前景即不会对已经存在的贡献和要求的平衡构成负担的前提下，移民才是可允许的。

第二，这一违反直觉的结果使得我们有理由摒弃功利模式转而从已经建立起来的道德分工的同等能力来为特殊义务进行辩护。对他人的特殊义务最初并不是从从属于一个具体的社群派生出来的。毋宁说，它们是从被法律制度同等影响的抽象行为中起源的。在这种受法律调节的道德分工的框架中，法律共同体的社会边界仅仅只有调节责任的分配的功能，而并不意味着我们的义务就会终结在这些边界之上。

第三，道德的观点要求我们无偏私地对待移民问题，不但从富裕地区的居民的角度，而且从寻求幸福生活的移民的角度思考问题。换句话说，他们寻求的不只是政治避难而且是自由的有尊严的生活。在这里，哈贝马斯援引罗尔斯的“无知之幕”的思想实验进行论证，对移民权的法律限制最大限度只能从互竞的思虑得到辩护，即避免社会冲突和将会严重地危及社会的公共秩序或经济再生产的负担的需要才能使严格的移民政策取得正当性。

第四，社群主义强调被前及的个人主义所忽略的方

面。社群主义认为，政治社群的社会边界不只具有功能性的意义。毋宁说，它们调节着对公民的认同具有构成性意义的人们对于共享尊严和政治生活形式的历史社群的归属感；政治社群中的成员资格为特殊义务奠定了基础，正是从这一角度，麦金太尔和泰勒强调了其对象为一个文化社群的爱国主义对民主所具有的价值。尽管在哈贝马斯看来，社群主义的公民身份概念不再适应多元、复杂的现代社会，但它所强调的伦理成份值得汲取。哈贝马斯认为，现代国家所表征的政治生活形式不能完全同化于根据一般的法律原则设计的抽象制度形式。这种生活形式应当包含使普遍的宪政原则得到贯彻实施的政治文化情境，因为只有习惯于自由的人民才能使自由的制度保持活力。

最后，社群主义对自由移民权利施加规范性限制的论证是特殊主义的，其目的是保护特定生活形成的种族—文化内涵。相对于此，哈贝马斯的普遍主义则认为，同样不能被移民侵害的政治社群的认同并非依赖于作为整体的种族—文化的生活形式，而主要依赖植根于政治文化中的法律原则。的确，自决的民主权利包括保护形成公民身份权利的具体情境的自身的政治文化的权利，但它并不包括对一种特定的文化生活形式的自我肯定的权利。

基于这样的原则，哈贝马斯在《民主法治国家的承认斗争》一文中进一步探讨了从何种角度，民主法治国家可以要求同化移民，以保护其公民生活方式的完整性的问题，哈贝马斯区分了双层同化：[33]

(a) 赞同解释视界范围内的制宪原则。解释视界是由公民在伦理—政治方面的自我理解和当地的政治文化决定的；这就意味着认同接纳社会中公民自律机制化以及公开使用理性实践化的方式和方法；

(b) 再进一步的同化就是要作好文化适应的准备。这种适应不光是外表熟悉，而且要深入体会当地的生活方式、文化实践以及文化习俗；这种同化贯穿到了伦理—文化一体化层面之中，所以，相对于(a)中的政治社会化而言，这种同化对于移民传统文化的集体认同产生了更加深刻的影响。

把上述两种一体化层面严格地区别开来，即一方面只要求移民做到第一种同化所提出的政治社会化，而把真正实现同化的希望寄托在第二代移民上，这样民主法治国家就可以保全共同体的认同，使之免遭移民的冲击，因为这种认同依靠的是政治文化中的制宪原则，而不是本土主流文化生活方式的伦理型基本取向；另一方面只能要求移民作好充分准备，去介入第二家园的政治文化，而不必放弃其传统的生活方式。

在刻画了这样一幅诱人的图景之后，哈贝马斯充满信心地预言，随着政治交往的全球化，二百多年前康德在法国大革命的情境中所梦想的世界公民的理想正在逐渐变成政治现实。“即使我们在完全实现这一目标之前仍有很多路要走，世界主义的条件亦不再仅仅是一个海市蜃楼。至少，国家公民和世界公民形成一个统一体，其轮廓已经隐约可见了。”[34]

当然，哈贝马斯清醒地意识到，世界公民互助的约

束力显然弱于在各民族国家内部近一两个世纪所发展起来的国家公民互助，而成为欧洲统一进程瓶颈的欠缺正是缺乏对世界公民互助意识的培育。情形正如哈贝马斯的同龄人、德裔英籍社会学家达伦多夫所指出的，“只要公民社会仍然局限在民族的边界之内，它就必然与排他的态度、措施和规则相结合，而排他的态度、措施和规则是违背公民地位和建立在它本身的基础之上的社会本身的原则的。只有当所有的人都享有平等的公民权利，建立公民社会的历史任务才算完成。”[35]在世界公民社会的理想上与达伦多夫一样同属康德信徒的哈贝马斯则坚称，如果我们不想回到作为“古老帝国中的政治上无能为力的农业人口的典型特征”的宿命论，我们就必须把握复杂社会的民主的自我调控的思想，“为什么那种伟大的、在历史上曾成功地使地方意识和王朝意识上升为国家意识和民主意识的抽象力不能被继续发扬光大呢？”[36]正是在这样的语境中，哈贝马斯提出了“继续进展的现代性还是被继续引导的现代性”这样的问题，他援引乌尔里希·贝克和吉登斯等人提出的“第二种现代性”或“反思的现代性”这一观念，[37]并认为吉登斯所谓“如果现代性伸展到全世界并且自相矛盾，那它就走到了尽头”以及“我们并未进入后现代时代，而是走近这样一个时代，在这个时代，现代性的结果所产生的影响比迄今任何时候都更彻底、更普遍”这两句话应当这样理解：[38]一方面，现代社会无法再把社会再生产的后果表现为系统化地生产出来的风险外化，即不能再把这些后果转嫁给其他国家和社会，转嫁给子孙后代或

自我更新的自然；另一方面，现代社会可以动用的外部资源越来越少，它必须日益依靠自己来再生产其基本条件。在1998年发表的政治评论集中，哈贝马斯用“后民族的格局”来形容这个“只有借助其他形式的反思性，借助政治自我影响意义上的自我反思，才能把相互矛盾的局部合理性的代价保持在社会可承受的限度内”的时代。而这一格局的规范性内涵，用哈贝马斯晚近发表的政治哲学文集的名称来说，就是“包容他者”：“对每一个人的同等尊重并非仅限于同一类别者，而应当扩展到作为‘他者’或‘异类’的人。而对于作为‘并非我们中的一个’的他者的支援，则关涉到一个话语共同体中开放的‘我们’，这个共同体拒斥一切实体性，并将其具有弹性的边界不断向外扩展。”[39]

针对“理想化色彩”和“乌托邦构想”的责难，哈贝马斯的回答是，即使他的理论有些理想化，那也不是一位孤独的理论家无视我们每日每时面对的现实而炮制出来的理想，相反，他所依据的是内在于我们实践的规范性内涵，没有这些规范我们就会寸步难行，因为，语言连同它对语言言说提出的理想化要求，对于社会文化生活形式的维持与整合具有根本的意义：

> “不受伤害的主体间性”这一概念产生于对相互理解行为必须具备的条件的分析——它指的是交往行为主体彼此自由承认的对称性互动关系。当然，这一概念不能表述为一种得到调和的生活形式的总体，不能看作一个指向未来的乌托邦。它是对

一种未被摧毁的、不可预知的生活所必须具备的条件的理论性表述。[40]

如果说我还保留了一点点乌托邦的话，那完全是因为我相信，民主、自由和公正，此外还有关于它的最佳实现途径的公开辩论能够解开当今世界似乎无法解决的问题的戈尔迪之结。我不敢肯定我们会成功，但正因为我们不知道，我们才必须尝试一下。[41]

注释：

[1] 三好将夫(Masao Miyoshi)指出，冷战结束以后在西班牙、苏格兰、印度和其他许多地区出现的分离主义运动与传统的民族主义存在根本区别，这些运动与其说是民族主义(nationalism)，不如说是族群主义(ethnicism)的表现。具体讨论可参汪晖为所编《文化与公共性》所撰的导论，生活·读书·新知三联书店，1998。

[2] 参见顾昕，《柏林与自由民族主义思想》，载《直接民主与间接民主》，生活·读书·新知三联书店，1998；甘阳，《柏林与"后自由主义"》，载《读书》，1998年第4期。

[3][4] 参见柏林，《论追求理想》，译载《哲学译丛》1998年第3期。

[5] I. Berlin, Nationalism: Past Neglect and Present Power, in his *Against the Current*, London : Hogarth Press, 1979, pp. 341—343，转引自约翰·格雷，《柏林》，106—109页，昆仑出版社，1999；完整的中译载于《学术思想评论》第五辑，辽宁大学出版社，1999。

[6] 这是格雷对柏林思想的读解，见前揭书，101页。有意思的是，柏林本人似乎不曾高估19世纪思想家对民族主义的重视程度，参见《两种民族主义概念》。

[7] 此文中译分别载于《直接民主和间接民主》及《万象译事》卷一，此据前本。

[8] 前揭顾昕文。

[9] 前揭格雷书,122 页。

[10] Amy Gutmann, Introduction, in *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* (Princeton University Press, 1992), p.5.

[11][12][13][14][15][16][17][18] Charles Taylor, The Politics of Recognition, in *Philosophical Arguments* (Harvard University Press: 1995), p.225, p.227, pp.227—228, p.229, p.231, p.234, p.236, p.248。引据董之林、陈燕谷译文,原载《天涯》,1997 年第 6 期、1998 年第 1 期,后收入前引汪晖所编文集。

[19] Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, second edition, Oxford University Press, 2002, p.248.

[20] 参见 Bhikhu Parekh, Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship, in *Constellations*, 4:1997。

[21][22][23][24][31][33] T.Habermas, Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State,中译见《文化与公共性》,353、343、343—344、357、364、365 页。

[25][26][27][28][32][34] J. Habermas, Citizenship and National Identity, as Appendix II of his *Between Facts and Norms*, pp.491—492, p.494, p.495, p.499, pp.510—514, p.515.

[29] 参见希尔贝克(Gunnar Skirbekk),《评哈贝马斯的〈后民族的格局〉》,载《二十一世纪》,1999 年 4 月号,香港中文大学,中国文化研究所。

[30] 参见童世骏,《政治文化与现代社会的集体认同——读哈贝马斯近著两种》,出处同上。

[35] 达伦多夫,《现代社会冲突》,66 页,中国社会科学出版社,2000。

[36][38] 哈贝马斯,《超越民族国家》,译载《全球化与政治》,中央编译出版社,2000。

[37] 参见乌尔里希·贝克、安东尼·吉登斯、斯科特·拉什,《自反性现代化》,商务印书馆,2001。

[39] 转引自章国锋,《未来世界向何处去?——哈贝马斯论海湾战争对全球化的影响》,载《马克思主义与现实》2001 年第 6 期。

[40][41] 哈贝马斯,《作为过去的未来》,113—114,97 页,浙江人民出版社,2002。

第 6 章

从竞争的自由主义到竞争的多元主义

多元主义和自由主义是一对孪生子。多元主义设想各种价值，自由主义宽容各种价值。多元主义是自由主义出现的历史前提，自由主义则声言只有它才提供了应对多元主义的理论平台。但多元主义和自由主义也存在着内在的紧张。一方面，不管自由主义如何宣称它不但不敌视多样性，而且尊重多样性，自由主义的强烈的普遍主义色彩从后果来看仍然存在着驯服多元主义的倾向。从这一角度，多元主义以正面的形象进入政治哲学语汇实拜自由主义之赐；另一方面，多元主义始终是自由主义的阿基里斯之踵，每当自由主义自身的正当性遇到挑战，自由主义就会从它已经消化了多元主义的迷梦中醒来，多元主义仍然是自由主义挥之不去的梦魇。于是，自由主义究竟能否自外于多元主义，从而成为一种“免除了立场的观点”(freestanding view)的问题就转归为自由主义自身的理论基础问题。

一 合理的多元主义

尽管以赛亚·柏林是把多元主义深刻地植入自由主义内部的当代政治哲学家中的第一人，但以建构性的方式代表了自由主义的多元主义方向的仍然是罗尔斯在《政治自由主义》中阐述的合理的多元主义（reasonable pluralism）的论说。

所谓合理的多元主义，是与单纯的多元主义或多元主义本身（simple pluralism or pluralism as such）相对而言的。后者是指正义的主观环境，[1]它们允许各种不但是非理性的、而且是疯狂的和侵略性的学说的存在，[2]它们往往是公民们的自身利益和阶级利益的结果，或者是各个民族从狭隘的立场看待政治社会这种倾向的结果。[3]而合理的多元主义则并非人类生活之不幸状况，而是人类理性的力量在自由制度的持久背景中长期作用的产物。[4]如果说多元主义是指在现代民主社会中，不同的甚至是不可通约或相互冲突的有关人生意义及价值的看法同时并存，那么合理的多元主义则把不再是由于非理性所造成的，而是理性本身的产物的分歧归结为合理的分歧。在罗尔斯那里，合理的多元主义就是合理的分歧。[5]

按照罗尔斯在《政治自由主义》导论中的说法，“在《正义论》中，一种普遍范围的道德正义学说与一种严格的政治正义观之间没有区别开来……现在，《正义论》的

模糊性得以消除，而正义即公平从一开始就被描述成一个政治的正义观。”[6]与设计了一个稳定的，在道德信念上相当同质的，对什么是“良善生活”有一广泛共识的秩序良好的社会的《正义论》相比较，《政治自由主义》特别强调了对正义即公平的解释的两个阶段的特征，[7]第一阶段是把正义即公平设计为一种免除了立场的观点，正义即公平是从关于公民们的一定的好观念的知识中抽象出来的，来自于运用实践理性的理想和原则所要求的关于社会和人的共享的政治观念。在这一阶段，罗尔斯特别强调政治自由主义要与各种整全性学说(comprehensive doctrine)即包括人生价值观念、个性理想、友谊理想、家庭关系和社团关系理想以及许多其他的指导我们的行为乃至我们的整个生活的理想道德学说脱钩。这是基于罗尔斯高度重视的现代民主社会的以下两个普遍事实：(1)现代民主社会中的多种多样的宗教、哲学、道德学说不是一个很快将消失的历史状况，而是民主制度下公共文化的一个持久特征；(2)对一种整全性的宗教、哲学或道德信条共同的持久理解只能靠压迫性地运用国家权力来维持。[8]在第二阶段，为了使政治的正义观赢得被各种合理的整全性学说分裂的自由平等的公民的支持，从而保证由政治的正义观支配的社会的长治久安，就需要对政治自由主义进行稳定性的论证。合理的多元主义的论说和重叠共识（overlapping consensus）的观念就是在这一阶段被援引的，这是基于罗尔斯高度重视的现代民主社会的第三个普遍事实：(3)一个持久稳固的且未分裂为对立的信条教义和敌对的社会

阶级的民主体制必须得到它的大多数政治上活跃的公民的出于自愿的、自由的支持。[9]

值得注意的是，虽然罗尔斯特意把正义即公平的解释的两个阶段区分开来，但他却明确地认为一般的多元主义与合理的多元主义的区别在这种解释的第一阶段是不起作用的，[10] 这是由于正义即公平现在被塑造成一种政治的正义观，其内容可以自外于非政治的价值，尽管它仍然需要在第二阶段得到包括各种非政治的价值的合理的整全性学说的支持。显然，在罗尔斯眼中，这样了解的政治的正义观是社会共有的即所谓中立的公共论证基础。

罗尔斯的合理的多元主义的论说的独特之处在于他把多元主义的事实归结为通情达理的人们在关于好的整全性的观念上达到一致的可以预期的无能，[11] 而不是归结为断言存在着价值的多种来源的客观的价值多元主义。“无需陷入多元主义，理性就穷尽了，这是因为对分歧的解释并不在于关于价值的来源或诸种来源的任何形而上学的断言，而是在于对理性本身的性质的分析。”[12]问题在于由合理的多元主义支持的政治的正义观是否可以免于断言存在着价值的不同来源或对于好的性质的深刻的和必定是有争议的解释的价值多元论的冲击。

不管人们在对罗尔斯的思想从《正义论》到《政治自由主义》的演变的评价上存在多大的分歧，从为自由主义政治哲学寻找理论基础的层面上来看，罗尔斯的思想轨迹仍然是有内在的、清晰的脉络可寻的，这就是从以

自利的理性选择观念为出发点对“最大的平等自由原则”(greatest equal liberty principle)作论证到以康德式的人的概念为基础对基本自由(basic liberties)的优先性作论证。从自由主义和多元主义的互动这一角度来看,以下三个方面是值得注意的。

首先,虽然罗尔斯对基本自由及其优先性的论证和对正义原则的特殊观念的强调是在回应哈特(H.L.A.Hart)的批评的过程中提出和发展的,《正义论》中的自由概念就已经是用来指代基本自由的清单的一个概念,而这些基本自由并不只是一种独特的价值的体现。[13]德沃金(R.Dworkin)关于不存在普遍的自由权的论证就是沿着罗尔斯的思路前进的,“如果我们有一项基本的自由权,并不是因为自由这种利益特别重要,而且因为对基本自由的攻击伤害和贬低我们,这种攻击的影响超出了对自由的影响之外,那么,我们所享有的权利就根本不是自由权,而是这种特殊限制所战胜的价值和利益。”[14]人们一般认为,罗尔斯对基本自由的优先性的论证和德沃金对平等而非自由是自由主义的原动力的辩护是以柏林以价值多元论为基础对古典自由主义的自由权的区分为出发点的。实际上,西季维克(H.Sidgwick)早在《伦理学方法》(1874)中就已经阐明了这一根本的洞见。他在那里坚持认为,自由权的原则“不能把自身呈现为一个绝对原则,而只能把它呈现为一个更普遍的、旨在人类的普遍幸福或福利的原则的从属性的运用”。[15]尽管西季维克的论证是为他的功利主义论旨服务的,但它以一种否定性的形式凸现了古典自

由主义特别是自然权利论的内在冲突，表明了最初用来回应多元主义的自由主义的核心价值也不能免于多元主义的困扰。

其次，从自由主义政治哲学发展演变的角度来观察，罗尔斯对基本自由及其优先性的论证就是为了避免自然权利论的内在冲突，从而更好地回应多元主义的挑战。1985 年发表的《正义即公平：政治的而非形而上学的》明确否认正义即公平是一种权利基础论，而是“概念基础论”或“理想基础论”（a conception – based or an ideal – based view），这些概念和理想就是潜在于民主社会的公共文化中的基本的直觉性观念，而原初状态不过是用来使这些观念模型化并使之产生论证力量的表征性设置。[16]从罗尔斯思想自身发展的角度来看，基本自由及其优先性的论证是为了避免哈特所批评的最大的平等自由原则的不确定性。哈特的论证表明了对更大和更小的自由的比较性判断是不能隔绝于关于良善生活的有争议的理想的，并不存在判断最大自由的价值中立的方法，关于构成最大自由的成分的判断体现了对它们所保护的人类利益的相对重要性的估价。[17] 在回答哈特的批评的《基本自由及其优先性》（1982）一文中，“最广泛的自由体系”被代之以“充分恰当的自由体系”，最大自由的概念被摒弃了，代之而起的是对基本自由的解释。但正如约翰·格雷（John Gray）雄辩地论证的，基本自由的解释在减少了“最大平等自由原则”所保护的自由的不确定性的同时增加了基本自由内部的冲突，“罗尔斯的自由主义原则不断地在不确定性的礁石和不可通约

性的漩涡之间摇摆。"[18]而认为基本自由的内部冲突可以通过描画出它们的轮廓或对其"核心范围"加以调整或制约从而得到避免的主张不过是一种幻觉，因为"那些极其重要的自由不会结合成一个单一、和谐的模式。它们是价值观念冲突的场所"。[19]

最后，由《道德理论中的康德式构造主义》(1980)开始的对于原初状态中的立约者的动机的修正及与之伴随的对基本好(primary goods)的说明的改变和由《基本自由及其优先性》开始的对基本自由及其优先性的论证是以康德式的人的概念为基础的。与早先的立场不同，罗尔斯现在明确地承认，仍然坚持正当优先于好的政治的正义观并不排斥诸如人类存在的价值、人类目标的实现的价值以及把理性奉为个人目的性和集体事业的主要指导这些好的因素。不但前述三个因素被当作内在的好，而且对道德人格的解释还提供了把自由和正义承认为目的本身的基础。[20]事实上，如果说在《正义论》中罗尔斯就已经肯定正义感的能力即根据规定社会合作的公平条件而行动的能力以及理性地形成、改变和追求好的概念的能力是道德人具有的两种最高阶的能力，那么，从"杜威讲演"开始，罗尔斯还进一步肯定原初状态中的立约者的最高阶兴趣就是去发展这两种道德能力。不管罗尔斯的自律理想与康德的自律理想有多大的差异，通过这种肯定，正义即公平的目的论色彩被增强从而在一定程度上背离了从《正义论》延续到《政治自由主义》的反至善论（anti - perfectionism）的立场这一点是显而易见的。威廉·高尔斯顿(William Galston)认为，罗

尔斯在这种情况下仍然要坚持正当优先于好是由于正当的优先性被解释成公共性对非公共性即社会合作对非公共目标的优先性。[21] 但是如果政治价值总是要压倒无论何种其他的价值这一点并不是不可挑战的，更不用说把政治的正义观塑造为免除了立场的观点本身就无形中漠视了核心的政治价值即所谓基本自由内部的冲突，自由主义与多元主义、目的论或至善论的关系就有必要重新加以考量了。

二　至善论的多元主义

在《自由的道德性》(1986) 这部至善论自由主义的杰作中，约瑟夫·拉兹(Joseph Raz)概括了他的以自律为基础的自由学说的三个主要特征：(1) 这一学说的首要关切是促进和保护被理解为自律的能力的积极自由，而自律的前提是能够得到充分的选择范围并具有一种自律的生活必不可少的精神能力；(2) 国家不但有防止否认自由的义务，而且有通过创造自律的条件促进自由的义务；(3) 任何人不能通过侵犯人们的自律去追求任何目标，除非这种行为可以由保护或促进那些人或其他人的自律的需要而得到辩护。[22] 如果说第一个特征所针对的主要是以权利为基础的自由观，所论证的则是自由的道德含义和内在价值；第二个特征所针对的是义务论自由主义的所谓中立性原则，所论证的则是国家有义务促进良善生活的至善论原则；那么第三个特征乃至于整

个以自律为基础的自由学说则是通过把伤害原理（harm principle）与一种特定的个人幸福（well - being）观念联系起来，即把这一原理植入赋予伤害以具体内容（即破坏自律或自律的条件）的道德观，从而为该原理提供了道德的基础。

拉兹的著作体大思精，其思想的核心，从与本文论题直接相关者来看，则是他论证了多元主义、自律和良善生活之间的内在联系。自律是确立这种联系的中介，自律以多元主义为前提，它自身又是个人幸福的本质性的组成部分，而关于良善生活的哲学图像则是围绕幸福的观念组织起来的。

首先，拉兹所谓多元主义是指价值多元主义，又称道德多元主义，“道德多元主义是那种认为存在着体现了不同的德性并彼此不相容的各种生活方式和生活风格的观点……它所断言的不仅是不相容的生活方式在道德上是可接受的，而且是它们表现了独特的德性，每一种都能基于它自身的原因而被追求。”[23]这样理解的多元主义是自律的前提，因为个人自律的理想背后的主要观念就是人们应当过他们自己的生活，而如果不能在不同的生活方式间进行选择，或不存在由生活方式提供的充分的备选项，自律就失去了存在的基本前提。

其次，尽管选择和存在充分的选择范围是自律的基本前提，但相应的精神能力和独立性也是自律的独特组成部分。拉兹特别强调了能力（capacity）的概念，他把自律的能力称作“自律的条件”，甚至互换地使用这两个术语。这是因为自律的关键在于具有控制和创造自己的生

活的能力，用拉兹自己的话来说，“自律的生活不是通过这种生活的内容来认定的，而是通过这种生活是怎样形成的而被认定的。”[24]正是从这个角度，拉兹区分了积极自由和消极自由对于自律的不同意义。他认为积极自由就是能力意义上的自律，这种自由之所以是内在地有价值的就在于它是自律的生活的本质的组成部分和必要条件。自律和积极自由首先是与普遍的目标(pervasive goals)联系在一起的，消极自由则只是在它有助于积极自由和自律的范围内才是有价值的。

最后，虽然拉兹明确认为个人自律的理想“特别适合于具有快速变化的技术和自由流动的劳动力的工业时代。它们要求一种应付变化着的技术、经济和社会条件的能力，要求一种调整获得新技能、从一种亚文化向另一种亚文化转移、顺应新的科学观和道德观的能力”。[25]而且他还特意强调了许多兴旺繁荣的人类生活中并没有自律这个要素，但并不能由此就认为拉兹对自律是个人幸福和良善生活的本质性的组成部分的辩护完全是情境化、依赖于社会和历史语境的。拉兹有力地驳斥了认为自律本身的价值依赖于自由的选择以及认为既然幸福的条件在很大程度上是由人们的追求和目标决定的，那么如果一个人不想选择自律，自律也就不会对他的幸福有什么贡献的说法。他一方面指出，认为自律是有价值的，但它只是许多选择中的一种选择的看法的错误就在于低估了自律的条件影响一个社会的整个价值体系的核心方面的程度，这种影响是总体性的，“自律的条件并不是为一个社会的社会形式附加了一个独立的成

分。它们是它的大多数社会形式的特征中的一个核心的方面”。[26]另一方面又针对把自律与一个人的目标和追求混为一谈的做法指出，“我所肯定的全部就是人们的幸福依赖于他们在包含基本上是自律的生活的环境中找到他们的位置的能力。”[27]

拉兹被认为是继柏林之后对价值多元主义作了最深刻有力的阐发的自由主义政治哲学家，因此，要把握拉兹的多元主义的独创性，就有必要把它与柏林的多元主义进行一番比较。

如果说柏林的多元主义是一种斯多亚式的、充满了悲剧性冲突的多元主义，那么虽然拉兹也宗奉价值多元主义，却对自主选择的范围作了限定，照他的看法，“自由政体庇护下的多元论是善的多元论，有价值的生活方式的多元论和值得选择的目标的多元论。”[28]就是说，柏林从价值多元主义直接导出了反至善论的结论，拉兹则用至善论限制了多元主义，把价值多元主义理解成“存在可以从中选择的多种多样的有价值的选择项和有利的选择条件”，是为至善论的多元主义。

从两种多元主义的核心价值来看，“柏林把选择能力和对生活方式的自我选择看作是人类存在的构成要素，看作是人类区别于其他动物的特征。”[29]这种选择能力支持着柏林的自由概念。按照柏林思想的才华横溢的诠释者约翰·格雷的理解，甚至消极自由也是以在两者不可兼得而只能从中择一的情势下的选择能力为前提的。绝对的自我选择和自我创造的观念使柏林的多元主义呈现出唯意志论的和存在主义的风貌。[30]柏林正

是从这个角度深刻地批判了自律和自知对于自我创造能力的抑制。而拉兹虽然也把选择作为自律的基本前提，并强调自律所要求的不但是存在选择，而且是存在充分的选择范围。但与柏林不同，选择和消极自由都只是在它们有助于自律和积极自由并从而有助于良善生活时才是有价值的。至善论的多元主义并不保护道德上令人厌恶的活动或生活方式，而虽然根据定义，自律是与出现坏的选择相一致的，但后者对于自律的价值并无贡献，反而会使一个人的生活比相对而言并不自律的生活更坏。从这个角度，拉兹甚至认为以自律为基础的自由学说“既不保护也不要求任何个别的选择。它所要求的只是可以得到充分的选择范围”，[31] 并把这称作是这一原则的保守性。

如果说柏林的绝对的自我选择和自我创造理想已经逸出了他念念不忘的政治自由的界域，那么拉兹则通过批评奠基在所有价值都来自选择这一信念之上的绝对的或任意的自我创造学说，描摹了“指导着选择——这种选择本身又改变着理性的平衡并通过创造此前不存在的新的理性确定个人幸福的轮廓——的非个人的即独立于选择的理性的相互作用”[32] 的个人自律的图像，一方面把个人自律的理想定位在政治自由的范围之内，另一方面使这种理想对社会的和文化的情境保持开放，“一种似乎有理且是站得住脚的自律概念不必充满对于因袭规范和传统的恶意……而毋宁是指这样一种进行批判与自我批判的人，他对所处社会之规范的忠诚，与最佳地发挥自身的理性能力融成了一体。这样一

种开放的自律性概念避免了柏林所批判的那种理性主义的自我形而上学，同时又洞察到被穆勒所否认的因袭规范和传统作为自由之条件的作用，因而似乎是与自由主义完全相合的。"[33]

从自由主义和多元主义的内在关联的角度来看，柏林和拉兹的以价值多元论为基本出发点的自由主义与包括权利论的、功利主义的和当代以罗尔斯、德沃金、内格尔（T. Nagel）、阿克曼（B. Ackerman）、拉莫尔（C. Lamore）和布莱恩·巴利（Brian Barry）为代表的倡导国家中立性论题的义务论自由主义对多元主义的回应是迥然异趣的。后者认为主张价值不可通约性论题的多元主义不但不会影响正义原则，反而内在地要求正义原则，根据这种原则所确立的条件，人们才能够追求相互竞争的好以及好的观念。柏林和拉兹则都反对把正当、正义或公正与好隔离开来的观点，他们都认为正义原则只有通过它们对于人类利益作出的贡献才能获得确定性，而人类利益的内容本身是错综复杂、变幻多端的，还可能包含理性无法裁决的冲突。[34] 柏林的多元主义所支持的自由主义是一种具有高度独创性的自由主义，格雷名之为"竞争的自由主义"（agonistic liberalism），"任何一种类型的自由不仅仅是许多不可通约的价值的一种，而且不同的自由，无论消极的自由或是积极的自由，其本身都是具有竞争性的不可结合的，它们有时还是不可通约的；人们必须在这种对立的竞争的自由之间作出选择，而又不能借助于任何一种超然的标准或理论。" [35] 但是，价值的多元主义和竞争的自由主义的自反性也危及

选择的自由相对于其他价值的优先地位，从而自由主义最好被理解为把自由选择的活动视作最为重要的活动的一种特别的生活方式，而不是人类生活的普遍形式。当然，柏林也并不是从价值多元主义的真理性直接推导出自由的价值，而是吁求一定的附加性前提如历史地形成的我们的社会性或是人类的共同视界。柏林之从早期强调绝对的自我选择和自我创造转向后期之强调自由和归属的平衡，也许不应当被简单地理解为认同了社群主义这个“自由主义的最凶恶的敌人”[36]，而是基于自由社会之自我存续的考虑。因为“敌对的善之间的自由竞争所由发生的生活方式，也受到与它相敌对的其他生活方式的包围”，[37] 正是在这个意义上，格雷认为，“竞争的自由主义是以包含在竞争的多元主义之中的生活方式之间更为深刻的冲突为前提的。”[38]

拉兹的至善论的自由主义明确反对义务论自由主义的正当优先于好的教条。他认为，好或幸福并不在于外在地遵循正当性或道德性的普遍原则的规约，有许多义务或责任如友谊的义务或家庭的责任的根据并不是抽象的正当，而是具体的良善生活。反过来，正当性或道德性之普遍原则如不从人们对其幸福的关切中取得论证的资源，就会流于抽象化和形式化。当然，正当性或道德性并不就等于直接顺从人们对于好或幸福的要求。在拉兹看来，好或幸福都是个人经过反思“构成个人的良善生活是什么”这个问题而形成的对于值得个人肯定与追求的生活方式的认识。“好”或“幸福”的理念因经过这样的反思过程，不再是纯粹个人的意愿，而具有“客观

性”。拉兹正是基于这种至善论的立场批评了罗尔斯为了达到正义学说这一压倒性的目标不惜牺牲人们对于好的观念的做法，并认为罗尔斯的反至善论立场导致了强烈地违反直觉的结果。事实上，罗尔斯对正义原则的中立性的论证仍然是依赖于“杜威讲演”中的人的概念的，但“罗尔斯既没有表明这种假设是来自于康德式的洞见，也没有表明它会导致中立的政治关切”。[39]

如果说《自由的道德性》所强调的主要是自由的观念在良善生活中的核心地位，那么拉兹思想的晚近发展中所强调的则是归属于文化群体对于个人幸福的重要性和积极生活在良善生活中的作用。文化群体赋予个人的自由选择以内容，积极生活的最为重要的方面则是个人对他自己的生活的控制。这同样也是基于他的至善论的立场，“实践中的反至善论不但会导致对支持有价值的好观念的政治上的退却，它还减少我们文化中许多令人珍视的方面存在下去的机会。”[40] 显然，拉兹在这里所重视的是政治实践与政治文化的互动关系以及肯定文化差异性在政治实践上的意义，这就使他在思考稳定的自由社会的可能条件时，更注重政治社会所培育出来的优良的政治文化，而不是普遍的人权和宪政安排。[41]

三　竞争的多元主义

约翰·格雷是当代政治哲学界极为活跃的人物，由于其理论立场摇曳多变（对于哈耶克的评价是典型的表

现)，被称作“风派人物”(a Vicar of Bray)。但他仍然是由柏林和拉兹锻造的价值多元主义链条上的重要一环，甚至被誉为当代最具卓识的自由主义政治哲学家之一。在把价值多元主义的解释张力发挥到极限，并充分释放出其解构性的和破坏性的力量方面，格雷确实已经走得很远了。

正如前面多次援引的格雷对柏林的诠释所表明的，柏林是格雷的价值多元主义的最为强大的引擎和最为浓烈的助燃剂，他一方面把拉兹的价值多元主义拉回到柏林的方向，另一方面又对柏林作了自出机杼的读解。“竞争的自由主义”和“竞争的多元主义”这两个标签就是在诠释柏林思想的过程中提炼出来的。正是对柏林的思想资源的独具匠心的运用，使他自己对罗尔斯和拉兹的评价也产生了极大的变化。

在1986年发表后又多次再版的《自由主义》以及在1989年发表的同名论文集中，格雷对罗尔斯的契约论与基本自由理论和拉兹的自律学说作出了肯定性的甚至是高度的评价。他一方面肯定罗尔斯“所使用的契约论方法……作为一种对自由派倡导的各种自由的辩护具有一项胜过一切功利理论的内在优点”，“既抛弃了有关自然权利的理性普遍性的虚假主张，也放弃了功利论伦理观的集体主义的要求”，从而代表了对“在个人全然没有他们自己的关于美好生活的特殊概念的情况下，什么样的宪制原则将证明是可以接受的”等“自由主义的种种根本问题之最有希望的解答”。[42]另一方面则认为罗尔斯为避免最大自由概念之不确定性而提出的关于基

本自由的观点抒解了自然权利的内在冲突和紧张，是极有见地的，并认为基本自由体系应被设想为自律性个体的必要条件，而拉兹所阐发的对社会和文化的情境保持开放的自律性理想也是与自由主义完全相合的。

但从1993年发表的名为《后自由主义》的文集开始，中经1995年发表的《柏林》，直到2000年发表的《自由主义的两张面孔》，罗尔斯的基本自由观念和拉兹的自律理想被推上了竞争的自由主义和竞争的多元主义的祭坛，成了格雷演练价值多元主义的解构策略的靶子。

对于自己也曾经"称颂"的罗尔斯的正义即公平的理论特别是对于基本自由的观念，格雷现在痛加针砭。他认为，如果说最广泛的自由体系的观念像哈特批评的那样受制于一种不确定性，那么从基本自由的范畴中排除掉一些许多自由主义者都认为非常重要的自由则是一种专断，"罗尔斯的体系是试图通过赋予自由主义原则以法律的确定性来回避政治判断的不确定性"，[43] 从这个角度，它是对美国法学本土惯例的一种不自觉的应用，是一种反政治的法条主义(legalism)。但是，如果我们接受柏林关于价值冲突发生于自由内部的根本洞见，罗尔斯声称的应用自由主义原则的简单性就不复存在了。"自由不可能只是因为自由的缘故而受到限制"，[44] 而一当价值冲突重新出现于政治哲学的核心，基本自由体系的大厦就摇摇欲坠了。

运用几乎是一模一样的论辩和修辞策略，格雷对拉兹的自律理想也进行了猛烈的抨击。如果说最广泛的自由体系的判断受制于各种各样的不确定性，关于相对自

律性的判断同样也有各种困难，如果价值多元主义名副其实，如果关于善的观念像价值多元主义认为的那样多种多样，不可化约，无法调和，不可通约，“个人自律就不可能被给予相对于其他价值的优先性”，[45]如果套用格雷批评罗尔斯的语式，就可以说“自律不可能只是因为自律的缘故而受到限制”。“自律性不是对立价值的旋转世界中的静止点，它是它们之间所有冲突交互作用的点。”这样，“拉兹试图在价值多元主义中确立自由主义理想的努力”也“在价值的冲突面前搁浅”[46]了。

有意思的是，虽然同样重视生活形式和文化形式的多样性，柏林、拉兹和格雷的价值多元主义却呈现出大相径庭的风貌。要说明这一点，需要从分别把握格雷与柏林和拉兹的异同着手。

首先，格雷从柏林的多元主义那里继承的并不是自由归属的平衡的主题，而是其反启蒙主义中的历史主义因素。如果自由主义有什么最好的基础的话，那也只能到选择活动是构成人类的主体身份的最重要因素中去寻找。自由实践的历史性现实形成的偶然性与价值多元主义一起使为自由主义寻求普遍正当的基础的努力归诸无效，格雷得出了自由主义是一种无根的实践的结论。

其次，虽然拉兹通过强调文化差异性在政治实践上呈现的意义，肯定了个人自律与政治实践和政治文化的互动，但在格雷看来，“《自由的道德性》所描绘的图像是一幅包含少数非自由主义飞地的、以自由主义为中心的社会的图像，而这些飞地假以时日必定会消失。”[47]但

格雷坚持认为，假定当社会变得更为现代时，价值观念也变得更为同质化与假定趋同的价值观念必定有助于个人自律的观念都是没有根据的。“自由主义和非自由主义生活方式的互动不会有预定的结果。”[48]

最后，以上述两个方面为前提，格雷指出，自由主义从中产生的早期现代社会充其量只是为单一生活方式的各种要求所分隔的社会，这种同质性在晚期现代社会已经不复存在了，后者是比构想出自由主义宽容的社会有着更深刻分歧的社会。塑造当今政治哲学议程的多元主义不应是迷住了晚近的自由主义理论的个人计划和理想的多元主义，而是其冲突缠绕着整个生活方式的不可公度的善与恶的强多元主义（strong pluralism）和源自各种生活方式的对立要求。“其生活方式是不相容的社群之间的冲突是对晚期现代世界中的人类幸福的一个主要威胁。”[49]正是由于大多数晚期现代社会并没有表现出在自由主义价值观念上的重叠共识，罗尔斯的合理的多元主义不过是一种障眼法，政治自由主义所吁求的实质上是一种同质文化。

如果说竞争的自由主义所强调的是自由主义诸价值的内部冲突，个人权利、消极自由、基本自由、正义、平等和个人自律其中没有一项能够声称具有绝对的优先性，那么竞争的多元主义所强调的是存在多种多样的人类繁荣方式，其焦点是自由主义的生活方式和非自由主义的和平共存。那么，竞争的多元主义视野中的自由主义还残存着什么样的内容呢？“权宜之计”（*modus vivendi*）所表达的就是这样一幅自由主义图像。

作为自由主义的一个面向的把源头追溯到霍布斯的“权宜之计”是与其源头可以追溯到洛克的自由主义的宽容相对而言的。支持后一种自由主义的是能够在最佳生活方式达成理性共识的信念，支持“权宜之计”的则是价值多元主义的伦理理论。“如果自由主义的核心方案之一是一种并非由共同信念来维持的和平共存，霍布斯就是一个真正的自由主义思想家。”[50]而“权宜之计”认为这样理解的霍布斯主义最适合于晚期现代社会多种生活和文化形式相互冲突的格局，因为“任何政权的最主要特征都不是它在多大程度上促进了某种特定的价值，而在于它是否使得各种价值之间的冲突得到了很好的协调”。[51]

问题是这种“权宜之计”还在多大程度上能够被称作是自由主义的，以及价值多元主义怎样为这种自由主义进行辩护？要回答这个问题就需要注意格雷所提出的政权合法性的两种标准。第一种标准是要提供基本利益的最低限度的集合，它们是适用于所有当代政权的最低限度的体面和合法性的标准。考虑到格雷曾经断言可以有非自由主义的合法政权，那么格雷所肯定的就是有些利益如避免巨大的苦难比自由主义的利益更为重要，但这种肯定所能导出的只是与无政府状态相对的国治主义或国家主义（statism）而不是自由主义；第二种标准则是只要能够提供某些基本利益比如避免拷打，即使这些利益并不是自由主义的，政权合法性的标准就得到了满足。格雷在这里就把利益和标准混为一谈了，而只是醉心于为不尊重自由主义的独特价值的政权也可以是具

有高度合法性的进行论证。与这种立场相吻合的是他的多元主义。由于这两种标准交互起作用，格雷的“权宜之计”能不能被称作是自由主义的都成了问题。一方面，格雷自己也承认，“价值多元主义并不会在严格意义上使‘权宜之计’成为必要……如果价值多元主义倾向于削弱任何普遍主义要求的话，那么它也不可能同时表明和平共存是一项普遍律令”，这就等于取消了任何政治规划的必要性。另一方面，只是把单纯的和平保留为自由主义的内核，所剩下的就不再是自由主义的面孔（face），而是骷髅（skull）。[52]

如果说罗尔斯的政治自由主义通过吁求重叠共识，试图把价值冲突放逐到非政治的、私人的领域，从而使其政治概念高度贫乏化，那么格雷的“权宜之计”则通过贯彻几近过度诠释的论辩策略几乎抽空了自由主义的道德基础。如果说罗尔斯的合理的多元主义试图在认识论的退让和价值的中立（判断的负担和合理的分歧）的名义下偷运道德的理想，那么格雷的激进的多元主义则通过使多元主义渗透到自由主义的核心价值内部，完全消弭了道德认识的确定性。尽管格雷一再声称价值多元主义是一种客观的多元主义，不是相对主义和怀疑主义，但其破坏性作用也已经与后者相距不远了。无论古典的自然权利论和正当优先于好的义务论自由主义在价值多元主义的解构策略之前有多少还手之力，它们在历史上都曾经起到巨大的进步作用，是政治现代性的构成要素。格雷在承认多元主义是我们的历史命运的同时，要把正当优先于好的秩序完全倒转过来，这是完全

无视自由主义回应多元主义的传统方式中包含的根本洞见，彻底抹煞了自由主义在试图与多元主义保持平衡中作出的努力。这样，多元主义就不再与自由主义处于良性互动的关系之中，而成了从重新打开的潘多拉的盒子中释放出的魔鬼了。

然而，多元主义就必然要以这样的方式呈现出来吗？它必然要以这样的方式起作用吗？自由主义政治哲学除了听任多元主义以格雷那种夸张的方式释放其破坏性的能量就别无良策了吗？如果要在肯定政治现代性的基本成果的前提下回应多元主义的挑战，就需要既保留作为自由主义的政治想像力和灵感的源泉的公私区分，又进一步扩张自由主义的政治概念，使公共领域多元化，把政治理解成对共同生活的条件的持续协商。

自由主义回应多元主义的典型方式就是把多样性放置在私人领域，而把政治理解为保证个别公民对自己所奉行的好观念的追求的工具性架构。市民社会与国家的二分法就以一种具体的方式体现了两个领域的区分。强调多元论者反对这种简单化的区分，在他们看来，价值多元主义排斥任何非冲突性的政治规则，政治不可能被牢笼在一种没有协商、争议、冲突和对抗的架构之内。既然罗尔斯以为可以在合理多元主义的前提下得到各种整全性学说的重叠共识的支持的政治价值本身也不能免于价值多元主义的冲击，与后者相隔绝，价值的多元性本身又不能满足于在私人领域的表达，那么问题就是要构造一种使差异性和多样性得到表达的公共领域，而又由于在多元主义成为一个除魅世界的宿命的情

况下，恢复前现代或前自由主义的在一元论式的目的论指导下的同质社群已经不再可能，那么比较可行的方案要么就是对古典共和主义的方案进行改造，使之适应多元主义的要求，要么就是重新锻造自由主义的政治概念，提升被自由主义现代性置换的公民共和主义传统，以弥补自由主义的内在缺陷。有意思的是，试图在这一根本洞见的烛照下，把共同性政治、利益政治、认同政治、差异政治甚至解放政治冶于一炉的种种努力已经成为当代政治哲学的主潮。其中特别值得注意的是尚塔尔·墨菲(Chantal Mouffe)提出的与格雷的反启蒙主义方向不同的试图把自由民主的理论和实践激进化的另一种“竞争的多元主义”的方案。

墨菲一方面认为罗尔斯的以为多元主义只是在与公共领域完全分开的私人领域起作用的好的观念的多样性，而人们又能在自身利益支配的基础上在公共领域达成共识的政治自由主义是一个乌托邦，实际上是一种消灭政治的企图，另一方面又认为在政治自由主义中引入古典政治哲学的某些主题，提升公民共和主义的政治价值并不意味着要认同一种目的论的和本质主义的观念。而虽然“拉兹的观点就其潜力而言是当代自由派思想中最具成效的一种，因为它能够使我们把伦理维度植回政治的核心，并且在为国家干预设置了限制的同时又没有主张国家的中立性”，正因为“自由主义的基本贡献，即对多元主义和个人自由的捍卫与那种避免了个人主义危险的主体观结合在一起，拉兹的观点有助于推进我们对于自由民主政治的性质的思考”，[53] 但拉兹理解

多元主义的方式最终还是不能令人满意的，因为与罗尔斯和所有其他的自由主义者一样，他的多元主义是一种没有对抗的多元主义，因此，关键是要构想一种与现代民主与自由主义兼容的政治共同体以及一种反本质主义的公民身份概念，从而即使自由主义的政治概念能够容纳冲突、对抗和权力关系，又使传统的公民身份能够适应多元的而且经常是排斥性的认同关系，“关键是要看到”政治共同体和公民身份“并不是经验的所指（empirical referents），而是推论的外观（discurisive surfaces）”。[54]这就既要求援引后现代主义的反本质主义资源，不是把社会行为者理解为统一的主体，而是理解为主体立场的大合奏（the articulation of an ensemble of subject positions），又通过把握住政治的“我们”和“他们”的视角，把竞争的多元主义与不承认碎片中有任何相对同一性的、后现代的碎片化的社会概念区别开来：

“从这一视角去处理，多元主义的问题就更复杂了。它不能只根据既存的主体去设想，并限于他们的好观念之内。需要去面对的恰恰是多元主义的主体的构造过程。这确实是如今更为关键的问题。”[55]

注释：

[1] John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993,

p.66.
[2] ibid.,p.144.
[3] ibid.,p.37.
[4] ibid.,p.xxiv,p.37,p.144 等处。
[5] 合理的分歧的主要根据是所谓“判断的负担”(burdens of judgment),这方面的讨论可参哈罗德·格里门,《合理的分歧和认知的退让》,载 G·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)、童世骏(编),《跨越边界的哲学——挪威哲学文集》,浙江人民出版社,1999;石元康,《政治自由主义之中立性原则及其证成》,“中国近现代思想的演变”学术研讨会论文(香港中文大学中国文化研究所),2001 年 8 月。
[6] John Rawls, *Political Liberalism*, p.xv,p.xvii.
[7] ibid.,pp.64—65,pp.140—144 等处。
[8] ibid.,pp36—37.
[9] ibid.,p.38.
[10] ibid.,pp.64—65.
[11] Charles Lamore, *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, p.154.
[12] Susan Mendus, Pluralism and Scepticism in A Disenchanted World, in *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, eds. by Maria Baghramina and Attracta Ingram, London and New York: Routledge, 2000, p.108.
[13] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986, p.6.
[14] 德沃金,《认真地对待权利》,中国大百科全书出版社,355 页,1998。
[15] 西季维克,《伦理学方法》,中国社会科学出版社,293 页,1993。
[16] John Rawls, Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in *Philosophy and Pubic Affairs*, 14, 1985, p.236.
[17] H.L.A.Hart, Rawls on Liberty and its Priority, in *Reading Rawls : Critical Studies of A Theory of Justice*, ed. by Norman Daniels, pp.230—252, New York: Basic Books, 1975; John Gray, Where Pluralism and Liberalism Part Company, in *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, eds. by Maria Baghramina and Attracta Ingram, pp.85—102.
[18] 约翰·格雷,《自由主义的两张面孔》,江苏人民出版社,75 页,2002。
[19] 同上,第 78 页。
[20] William Galston, Pluralism and Social Unity, in *Ethics*, July, 1989, pp.711—726.
[21] ibid.
[22] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p.425.
[23] ibid.,pp.395—396.
[24] ibid.,p.371.
[25] ibid.,pp.369—370.
[26] ibid.,p.394.

[27] ibid.,p.391.
[28] 约翰·格雷,《柏林》,昆仑出版社,28 页。
[29] 同上,11 页。
[30] 同上,71 页。
[31] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p.425.
[32] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p.389.
[33] 约翰·格雷,《自由主义》,83 页,桂冠图书有限公司(台北),1991。
[34] 约翰·格雷,《柏林》,153—154 页。
[35] 约翰·格雷,《柏林》,151 页。
[36] 迈克尔·莱斯诺夫,《二十世纪的政治哲学家》,288 页,商务印书馆,2001。
[37] 约翰·格雷,《柏林》,173 页。
[38] 同上。
[39] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p.132.
[40] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p.162.
[41] 参见蔡英文,《多元与统一:多元主义与自由主义的一项政治议题》,载《东亚现代性的曲折与展开》,吉林人民出版社,2002。
[42] 约翰·格雷,《自由主义》,75—77 页。
[43] 约翰·格雷,《自由主义的两张面孔》,76 页。
[44] 同上,73 页。
[45] 同上,103 页。
[46] 同上,107 页。
[47] 同上,101 页。
[48] 同上。
[49] John Gray, Where Pluralism and Liberalism Part Company, in *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, eds. by Maria Baghramina and Attracta Ingram, p.85.
[50] 约翰·格雷,《自由主义的两张面孔》,28 页。
[51] 同上,135 页。
[52] 参见 Glen Newey, How do You Like Liberalism: Fat or Thin? in *London Review of Books*, Vol. 21, No.14, July, 1999。
[53] Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, 1993, p.127.
[54] ibid.,p.71.
[55] ibid.,p.149.

结　语

"自由主义的历史记录了一场对话，在这场对话中，许多不同的声音争抢听众，只是在极少的场合，一种声音才完全压倒了其他声音。"[1]从这个意义上，坚持自由派传统的统一性和承认自由主义作为现代性的政治理论得到确立以来就已经处于后自由主义的语境之中并与各种现代性的政治理论（如保守主义和社会主义[2]）进行对话就是两个并行不悖的论题。不管是众声喧哗还是一枝独秀，自由主义的理论内蕴在相当程度上都必须参照其所回应的历史性危机才能得以理解：社会契约论和自然权利论是对所谓17世纪总危机的回应，苏格兰启蒙运动是对经济变革以及这一变革的伦理、政治条件及其后果的反思，自由立宪主义是对美法革命的提炼和升华，功利主义以及所谓社会自由主义（牛津唯心主义）是对方兴未艾的民主和社会主义运动的反应，二次大战以后的自由主义复兴运动则是对各种各样的极权主义的反省和反动。

沃特金斯（Frederick Watkins）在他于1948年发表的名著《西方政治传统》中带着对极权主义的余悸写道，“自由主义如果无法生存下去，实不啻是说西方的政治传统也宣告结束”；[3] 他又说，“一旦极权主义成为立宪民主制之外的惟一选择时，接受或不接受近代自由主义，也就成了接受或不接受西方的政治传统的问题。”[4] 居今而言，自由主义危机的悖谬就在于当它从曼彻斯特自由主义或所谓“资产阶级利益的意识形态”发展成为整个英国社会的哲学并进一步把自己刻画成具有普世意义的政治理念时，它为自身奠基的工作却不断受到各种各样的批评和挑战。甚至在自由主义内部，对它是否应该是一种整全性的（comprehensive）学说——如果是，它的可辩护的理据是什么；如果不是，它又应该具有什么样的理论形态——这样的问题亦仍然聚讼未已，莫衷一是。“当西方思想得到了最广泛的传播并且取得了最大的经济效益的时候，它却失去了对自己的信任：由于其思想和观点的实现而得意忘形，并且使自己受到了伤害。”（K.D. 布拉赫尔语）考察20世纪中叶以来西方政治文化和公共舆论领域发生的关于意识形态的终结、历史的终结以及自由主义的终结的争论可以使我们更加清晰地洞察到自由主义的自我形象的模糊性。

在20世纪50年代至60年代初，当时西方知识界的菁英雷蒙·阿隆（Raymond Aron）、丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）、爱德华·希尔斯（Edward Shils）和西摩·马丁·李普塞特（Seymour Martin Lipset）曾经预言，意识形态的“衰落”甚至“终结”将成为发达工业社会及后工业社会的特

点。在这种"拉平了的中产阶级社会"(达伦多夫语),不再有阶级冲突,而由世界观掩盖的政治纷争亦将丧失其社会意义。但是,"这种断言在60年代末及70年代初受到了猛烈的抨击。以五花八门的'新左派'形式再现的左翼政治和基于其他社会成分(如少数民族、妇女、学生)基础上的群众运动的发展,似乎初步表明那些断言'意识形态终结'的学者们已误入歧途"。[5]

如果说,五六十年代的"意识形态终结论"所表征的只不过是20世纪中叶西方发达国家内部比较广泛地存在的意识形态和政治方面的共识,从而它本身亦不过是一种判断出事物本质后在政治上自鸣得意的意识形态;那么,在作为冷战结束的历史性界标的1989年重新出现的"历史终结论"则是一种全世界范围内的意识形态终结论。

1989年夏季号的《国家利益》(*The National Interest*)杂志发表了日裔美籍政治学者福山(Francis Fukuyama)的《历史的终结?》(The End of History?)一文。福山在文中论证道,在过去的几年里,在全世界出现了对自由民主制度作为一种政治制度的合法性的了不起的共识,它战胜了像世袭君主制、法西斯主义,最近还有共产主义这样敌对的意识形态,但同时,自由民主亦可能是"人类意识形态进化的终点",是"人类政治的最后形式",因此构成了"历史的终结"。具体来说,如果说自由民主制度是自由和平等的原则在政治领域的体现,那么自由市场经济则是这两个原则在经济领域的体现。所以全面地说,"历史的终结"这个命题的根据是自由民主制度和自由

市场经济——简言之，政治自由和经济自由——在这几年的决定性胜利。

福山坦承，他的历史观是在俄裔法国哲学家柯热夫（Alexandre Kojeve）的黑格尔主义启发下从黑格尔和马克思那里得来的。“黑格尔和马克思都相信，人类社会的进化不是无限连续，而是在人类完成一个社会形态，一旦这个社会形态会满足最深又最基本的憧憬时，就会终结。”[6]对黑格尔来说，历史的终点是自由制国家，对马克思来说，历史的终点是共产主义社会。历史的终结的意谓则是，“真正的重大问题都已解决，形成历史基础的原理与制度，遂不再进步与发展。”[7]换言之，两大自由的胜利之所以标志着历史的“终结”，是因为这“终结”（end）表示“目的”，这“历史”（history）则是大写的历史（History），而政治自由和经济自由，则是这种大写的历史的目的：它们的胜利也就是历史目的的达到。

福山对历史终结的过程提供了两种解释，第一是所谓“现代自然科学的逻辑”，即用现代自然科学这个公认的不断进步着的力量的作用来解释，它使得人类社会越来越“均质化”，都要经历都市化、合理化、现代化，它似乎导致了普遍的向资本主义的发展，但自由民主制度的发展却无法从这个角度解释，因为技术上先进的资本主义往往并不同自由民主制度并存。因此，福山设法在现代自然科学之外来为历史的终结寻找解释。为此，他再一次诉诸黑格尔：用黑格尔所谓“为了承认的斗争”（struggle for recognition）来解释民主制度的形成。在黑格尔看来，人区别于动物的地方在于他不仅有对于维持其

生命所必需的东西的欲望，而且有对于别人的欲望的欲望——要求别人对他的承认，尤其是要求被承认为人，而人是有尊严、有价值的。福山又以柏拉图(Plato)对欲望、理性和激情(thymos)的三分法作为黑格尔的旁证。“激情”正是人的灵魂中那个既区别于理性，又区别于欲望的使人感到自尊的东西。人类社会走向自由民主制过程的最终根据是对于自尊，对于被承认的追求，因为在这个制度下面每个人都得到承认和尊重。但在福山看来，重要的是看到不可能有一种制度能同时充分满足理性、欲望和激情，我们应该满足于合理的欲望和合理的激情之间的平衡，而只有民主制度才能做到这种平衡。[8]

无论把福山的理论读解成美国人在20世纪末期共产主义的废墟上产生的一种前所未有的乐观情绪，从而《历史的终结》堪称资本主义的胜利宣言书，还是认为福山的论点包含着对西方能够保持优越位置的欲望，因而带有有浓重的保守色彩，[9]有一点是清楚的，那就是，福山对自由民主的历史地位的信心并非来自对自由主义政治哲学的系统反思，[10] 因为正如牛津政治哲学家格雷(John Gray)所论证的，自由主义从来没有成功地表明自由民主制度对于正义和人类的善是惟一必要的，“自由主义政治哲学的所有种类——功利主义的、契约论的、或作为一种权利的理论——都未能确立它的基本论题：自由民主制度是能被理性和道德所维护的惟一的人类政府形式，因此它未能对当代知识分子的这种政治宗教——它把对人类的伤感的崇拜同对政治改革的世俗的热情结合了起来——提供理性的支持。”[11] 也正因

此，格雷提出了“历史的终结还是自由主义的终结？”这样的问题。在他看来，只有把自由主义的核心理解为市民社会，而不是立宪民主制度，福山的论题才能得到理解。有鉴于此，格雷在1989年之后大力提倡他所谓后自由主义(post－liberalism)的观点，其核心是“市场自由主义”(market liberalism)和“有限政府”(limited government)。所谓“市场自由主义”是指这样的主张，“经济活动的主要部分最好是在承认财产私有和契约自由的政权下的市场资本主义的各种制度内进行”；而所谓“有限政府”则是指这样一种形式的政府，它的职能“限于设置市场资本主义的框架(包括一个稳定的市场秩序所要求的在分配和文化方面的前提)”。[12]在格雷看来，西方的同自由民主制度相联系的市民社会只是市民社会的一种形式，也可以有其他形式的不与自由民主制度相联系的市民社会，如东亚(韩国、新加坡和台湾)的市民社会就是专制主义的而不是自由民主的市民社会，但它们确实属于市民社会的范畴。

尽管要在冷战刚刚结束的时代氛围中为自由主义撰写墓志铭颇有些不合时宜，格雷在他于90年代初发表的《自由主义中的死东西和活东西》一文中仍然振振有词地提出了“自由主义已死，市民社会当立”的口号；在他看来，如果以个人主义、普遍主义、社会改善论(meliorism，世界向善论)和平等主义这四要素来概括自由主义的基本理念，那么十分显然的是，自由主义政治哲学的所有种类都未能成功地证明这些理念的正确性。这种失败的理论意蕴即是各种为自由主义寻找绝对

基础的努力即所谓“基础主义的自由主义”(foundationalist liberalism)都已难以成立，而在放弃基础主义和同一性哲学等西方传统信念的条件下惟一可以辩护的自由主义只能是柏林的自由主义，即立足于彻底多元论立场上的自由主义。

之所以要强调柏林自由主义的价值多元论特征，是由于消极自由之被称赞和被当作一种基本的自由正在于它最符合人类目的和善的竞争的多样性，而柏林相信这种多元论比消极自由所支持的理性的自主性观念能够容纳更多更丰富的自我创造的形式，则是由于选择的基本自由所支持的并不是自主性的观念，而是自我创造的观念。价值多元论支持自由主义，正是通过受消极自由所保护的这种选择，我们才能在不可通约的价值中确定我们的生活方式。一句话，自由的内在价值，特别是消极自由的内在价值，就在于它是选择的“基本自由”的具体化。同时，对柏林来说，人类幸福的实质内容不是参与任何政治单位，比如国家政权，而是参与一种“集体个性”(collective individuality)，即具有自己的历史、习惯、艺术，具有自己特定的习惯表达方式的活动的文化生活的一种共同形式，这可以被称作柏林思想中的社群主义面向。[13]

如果说，柏林与社群主义思想家的相似之处在于认为所有或者几乎所有的个人幸福都有一个不可消除的公众的或社群的尺度，那么，他与后者的不同就在于他认为自由的实践活动和社群形式能够而且应该是彼此协调的，这两个方面——作为人类幸福的同等合法的方

面，它们满足了不同的但都是深刻的人类需要——也能够而且是应该平衡的。柏林与社群主义的分歧尤其表现在他反对把人看作是“彻底情境化的自我”的观念，就像没有一个人是康德那种被剥夺了所有的基本属性的主体，也没有一个人是彻底情境化的主体。“多文化的认同感和角色冲突的体验对于我们的自我身份是极为重要的，而无论左翼的还是右翼的社群主义，在他们关于整体的或有机的社群理想的看法中都忽视了这种内在于我们每个人之中的复杂的和冲突的事实。正是由于对于我们的自我身份中这种多样性事实的不敏感，使得社群主义对自由主义的批评与柏林的社群主义的自由主义区分了开来。”[14]

那么，在柏林所坚持的共同文化形式对于个人幸福的重要性和必要性的观点中，究竟包含了什么样的内容？部分基于他认为没有一种单一的活动或者各种活动的等级体系能够限定人类发展形式的多样性的多元论，柏林并不赞同认为人类的繁荣需要政治参与的公民人文主义或古典共和主义的传统，而后者恰恰是被包括麦金太尔和泰勒在内的新共和论者和当代社群主义复活并用来补救消极形式的程序性自由主义的流弊的。

按照哈贝马斯的概括，泰勒的共和主义论题的要旨在于立宪民主的普遍主义原则在某种程度上需要植根于每个国家的政治文化之中，“宪法的原则，只有当它们置身于由公民构成的民族的历史情境之中，从而与公民的动机和意图建立联系，才会在社会实践中具有形式，并成为动态地理解的建立自由的人和平等的人的联合

体这个谋划的推动力量。"[15]哈贝马斯强调，一个国家的政治文化是以有效的宪法为结晶的。每个民族文化都根据其独特的历史而形成对同一些、也体现于其他共和主义宪法中的原则——如人民主权和人权——的一种与众不同的理解。这种与特定的亚文化、亚群体——包括主流文化与主流群体——相分离的政治文化与罗尔斯所谓"重叠的一致"非常近似而与泰勒更加实质性的共和主义论题拉开了距离。问题的实质在于，"自由主义的价值论是个体价值自决，并通过程序主义的公共理性秩序来平衡价值冲突，而非由首级政治制度一视同仁地(平等)对待优质品和劣质品、善与恶、好与坏"。[16]这一点无论对于柏林强调归属和自由的平衡的反启蒙主义的自由主义还是对罗尔斯主张与康德和穆勒的整全性学说脱离的所谓"政治的而非形而上学的"自由主义都是适用的。而泰勒的平等主义的"文化现代性理论"以及过分拘泥于魁北克分离运动个案所造成的近视性不但使其"共和主义论题"没有洞察到共和主义和民族主义之间的联系仅仅是一种带有历史偶然性的联系而不是一种概念的联系，而且使其"承认的政治"没有能够充分估价"共同的政治文化的层次必须同亚文化及其前政治地铸成的认同相脱钩"[17]的重大意义，后者不但是传统自由主义政治论证的精髓，而且构成了哈贝马斯在两德统一、欧洲联盟、移民与全球化浪潮背景下倡导所谓"立宪爱国主义"的重要理论前提。

如果说，柏林的自由主义和多元论之间的紧张关系消解了为自由主义寻找普遍正当的理由的努力，从而自

由主义最好被理解为将自我选择的活动视为最重要的活动的一种特殊的生活方式，那么哈贝马斯则试图在捍卫普遍主义（形式的普遍性）和理性主义（交往的合理性）的同时把立宪民主的普遍原则与成为这种原则的动源并赋予其活力的自由的政治文化联系起来。特别值得注意的是，哈贝马斯把政治文化当作"做成"现代集体认同的关键，并把罗尔斯由于没有区分"可接受性"和"接受"从而将现代社会中同其他文化价值相分离的政治价值领域当作某种既予的东西的"与政治物相关的文化"的概念与"以政治方式形成的文化"区别开来，[18] 后者不但为正确地理解政治文化和民主的关系铺平了道路，而且使得人们有足够的余地来设想超越民族国家边界而形成一种共同的政治文化（而不仅仅是一种相同的政治文化）的可能性，从而为像欧洲联盟这样超民族的集体认同提供基础。[19]

诚然，如同承认的政治是对文化多元主义政治的反应，哈贝马斯的程序主义政治观与罗尔斯的政治自由主义亦都是对当代社会的多元分化和人们在基本的宗教、道德和哲学真理方面的深刻分歧的回应。罗尔斯对"合理的多元主义"和"多元主义本身"进行了区分，并且赞成前者，在他看来，自由主义的民主社会是建立在一套普适性的观点之上的，这些观点要求所有人的忠诚。只不过这种所谓普适性观点得到的支持或者来自于一种共同的政治文化传统赋予公民共有的政治的正义观和价值观，或者来自各种合理的整全性学说的"重叠一致"的聚射点。而在哈贝马斯的后形而上学视境中，哲学也

不再能够提供无争议的、得到合理的辩明的作为法律规范之实质性基础的正当道德规范。毋宁说，哲学探究充其量只能勾画出程序性合理的条件，而只有在这种程序下，规范才能或应当得到处于生活世界的情境中的人们的奠基。这就是说，哈贝马斯一方面坚持把所有有关的人在参与了合理的商谈之后的同意这一普遍的程序性条件作为规则（法律）的合法性的基础；另一方面，又准备把这种合理共识的范围本身最后缩小到政治商谈和谈判的程序上。正是在这里，可以见出哈贝马斯的思想与罗尔斯的趋同倾向。

但是，正如《交往行动理论的》英译者，同时亦是批判理论的有影响的诠释者和研究者麦卡锡（Thomas McCarthy）在他对罗尔斯和哈贝马斯进行比较研究的文章中指出的，[20] 如果说哈贝马斯的观点从内部就可以引出罗尔斯的观点，那么罗尔斯的观点却只能通过从外部补充一个视角才能克服其弱点。这是由于罗尔斯一方面给政治理论家太少的限制，认为他们不仅可以谈论理性之公共运用的形式与程序，而且能够谈论实质性的政治问题；另一方面又基于政治稳定的考虑，对参加实质性政治问题讨论的公民规定了太多的限制，如在一个立宪民主国家，公民居然只应该在民间而不应该在竞选中、在议会中讨论重大问题。而在哈贝马斯的理论中，这个问题是只应由公民自己来决定的经验问题，而不是一个应由哲学家来谈论的理论问题。这一切都是由于哈贝马斯在研究理性之公共运用的形式方面时采取的是“参与者”的视角，而罗尔斯对稳定的重视则是他采纳“观察

者"视角的结果。罗尔斯只看到两种可能性:要么不合理地固执己见,要么合理地避免申认(claim)真理。哈贝马斯则看到了第三种可能性:对"有效性申认"(validity claim)或"真理性申认"(truth claim)的合理的讨论。在哈贝马斯的程序主义政治观中,重要的不仅是宽容,而且是商议;不仅是自由,而且是民主。

当然,麦卡锡所论并不意味着哈贝马斯的理论是毫无瑕疵的。事实上,已经有论者指出了哈贝马斯理论中的某种循环论证的色彩;[21] 哈贝马斯的一位门生彼特斯(Bernhard Peters)则认为哈贝马斯在通过对人民主权和人权之间、民主和法治之间、公域自律和私域自律之间、积极自由和消极自由之间的概念联系的精致的处理把所有美好的事物(也许是太多的美好事物)装进程序主义民主这种强民主概念(a strong concept of democracy)的同时,使现代宪政程序中的更为实质性的规范要素的地位和作用变得模糊不清了。[22]韦尔默(A. Wellmer)则早在80年代末即已指出,尽管在消极自由的原则上达成理性的共识是完全可能的,但消极自由本身并不是理性化的元原则(metaprinciple)的一部分。这是因为消极自由是一个实质性的道德原则,其证明方式必然是不同于理性化原则的证明的。相应地,尽管罗尔斯的正义原则包含的平等的基本自由权仍然是一种消极自由,但是这种原则并不内在的限制对抽象的正义观的概念的和人类学的丰富和发展,毋宁说,正义的第一原则直接导向政治参与的平等权利原则;而哈贝马斯的共同体自由观(a conception of communal freedom)由于没有包含市民社

会和国家的二元论的规范性内容，其惟一的基础是所谓交往理性观。一种程序化的理性观充其量只能表明什么是理性的自由，而不能表明什么是理性的自由。因此，平等的自由权原则和交往理性的原则相互补充，而不相互包含。[23]也许是受到韦尔默的批评的启发，哈贝马斯的程序主义政治观现在强调的正是两者之间的相互预设、互为前提的关系。

的确，正因为在政治理论和法学理论中的某些最为重要的争论源于人民主权和人权之间、公域自律和私域自律之间、积极自由和消极自由之间、民主和法治之间的抽象对峙，揭示它们相互之间内在的概念联系本身就是一项巨大的成就。但迈出这一步并不等于一劳永逸地结束了政治论争。"如果现代世界中的自由依赖于'消极自由'与'积极自由'(共同体自由)的规范的二元论，那么普遍的自由观本身必然包含一种辩证的张力。"[24]在某种意义上，现代性的谋划正是在消极自由和积极自由之间进行调和的一种谋划，而正因为自由并不曾在完美的意义上得到实现，哈贝马斯才把现代性称作是"未完成的谋划"。[25]

注释：

[1] 巴利，《古典自由主义与自由至上主义》，19页，上海人民出版社，1999。

[2] 沃伦斯坦1995年发表的《自由主义之后》(*After Liberalism*)的论证策略是通过阐述保守主义、自由主义和社会主义这三种主要的意识形态的相互渗透把它们归结为关于现代性的虚假争论。例如他认为，我们最后是以自由主义的两个变种即社会主义的自由主义和保守主义的自由主义而告终

的，甚至 20 世纪的各种"极权主义"是自由主义维持其核心地位的另一种形式，社会主义的保守主义（或者说保守主义的社会主义）在某种程度上也是自由主义的变种，是以凶暴的形式出现的自由主义，"尽管列宁主义声称它是一种强烈反对自由主义的意识形态，但它实际上只是自由主义的一种表现形式……它实际上走的是一条与威尔逊主义相同的道路"，参见前揭沃伦斯坦书的节译"三种还是一种意识形态？"载《马克思主义与现实》，1999 年第 1 期。

[3][4] 沃特金斯，《西方政治传统：近代自由主义之发展》，"导论"，联经出版事业公司（台北），1999。

[5] 参见 S. M. Lipset, *Consensus and Conflict*, Transaction Inc. 1985, Ch. Ⅲ.

[6][7] 福山，《历史的终结》，3、2 页，远方出版社，1998。

[8] 这里及以下的部分概述参照童世骏，《冷战后的欧洲人文思想界》，1995 年上海油印本。

[9] 参见李杨、白培德（Peter Button），《文化与文学：世纪之交的凝望》，8—9 页，国际文化出版公司，1993。

[10] 当代英国政治理论家戴维·赫尔德（David Held）认为福山的论著在某种意义上是为 80 年代西方主要的政府尤其是里根和撒切尔政府的许多陈词滥调提供了精致的论证，并在其 1996 年出版的新著《民主的模式》（*Models of Democracy*）中从以下几个方面批评了福山的"历史终结论"：首先，福山没有系统地分析不同类型的自由主义，也没有对人们应该在它们中间如何选择提供任何看法；其次，福山没有探讨自由主义民主中"自由"的内容和"民主"的内容之间是否存在着紧张甚至是矛盾的关系；第三，福山在确认经济自由主义原则和市场机制的同时，忽视了市场关系本身就是可以限制和制约民主过程的权力关系，没有考察积累无限的经济资源的自由及其产生的不平等是否侵犯了政治自由和民主政治。见氏著《民主的模式》中译本，356—357 页，中央编译出版社，1998。

[11] J. Gray, The End of History – or of Liberalism? in *Post – liberalism: Studies in Political Thought*, London and New York: Routledge, 1993, p.246.

[12] J. Gray, *Beyond the New Right: Market, Government and the Common Environment*, London and New York: Routledge, 1993, p.43.

[13] 对柏林"竞争的自由主义"的阐释参见 J. Gray, On Negative and Positive Liberty, in his *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London and New York: Routledge, 1989; Berlin's Agonistic Liberalism, in his *Post – liberalism: Studies in Political Thought*, London and New York: Routledge, 1993; What is Dead and What is Living in Liberalism, 出处同上；及同一作者，*Berlin*, London: Fontana Press, 1995。在前揭第一文中，格雷还对哈耶克与柏林的自由观进行了比较：虽然前者的自由概念包含积极自由的内容，但哈耶克与柏林一样反对在自由和福利或权力之间建立任何必然的联系；哈耶克与柏林的差别在于他似乎把保护基本的自由派的自由（the basic liberal freedoms）的可预期的和

一贯的法律当作社会自由的充分条件了。在这个意义上，哈耶克式的自由社会秩序也许会甚至必然会是一种占有支配地位的道德和理智传统严重地遮蔽了其成员的选择的社会；就承认由于一种可预期的、一贯的法律制度扩展了人们的选择从而是促进自由的必要条件，但这一点并不足以提供选择和生活方式的多样性，而后者才是人们达致自由的根据而言，柏林比哈耶克更加忠实于古典自由主义。中文世界从这一角度对哈耶克自由观进行批评的一篇值得注意的文章是石元康的《哈耶克论自由与法治》，载《二十一世纪》,1999 年 12 月号。

[14] 格雷,《柏林》,103 页,昆仑出版社,1999。

[15] J. Habermas, Citizenship and National Identity, as Appendix II of his *Between Facts and Norms*, p.499.

[16] 刘小枫,《自由主义,抑或文化民族主义的现代性？》,载《直接民主与间接民主》,79 页。

[17] J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main:Suhrkamp Verlag, 1997, 142, 转引自童世骏,《政治文化和现代社会的集体认同——读哈贝马斯近著两种》,载《二十一世纪》,1999 年 4 月号。

[18] 尽管罗尔斯反复声称正义即公平是政治的自由主义，但他似乎认为分歧和差异只与宗教和哲学问题有关，而只要避免了这些争论，就有可能在社会基本制度应当如何组织的方式上达成共识。针对于此,尚塔尔·墨菲在《罗尔斯:没有政治的政治哲学》一文中尖锐地指出,虽然罗尔斯的政治观可以还原为利益政治，但由于他相信理性的自利选择观念（the idea of rational self - interest choice)能够提供适合于政治目的、独立于任何特殊学说的公民好的共享观念(a shared idea of citizen's good),而正义论就是通过建立一致同意的中立规则来调节对这种好的追求的,就使得罗尔斯没有在“合理的”和“理性的”之间为可以恰当地称作政治的东西留下余地——冲突、对抗，权力关系和服从的形式都从罗尔斯的政治概念中消失了。用卡尔·施密特(Carl Schmitt)的话来说,“自由主义的概念在伦理和经济之间典型地滑动。从这两个正相反对的视点,(自由主义)企图消灭作为征服性权力和压迫的领域意义上的政治。”正是在这个意义上,比哈贝马斯对启蒙理性的普遍主义持更为激烈的批判态度的墨菲把罗尔斯的政治自由主义称作“至善论的自由主义乌托邦”。

[19] 参见前揭童世骏文。

[20] 参见 Thomas MacCthy, Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habemas in Dialogue, 载《中国社会科学季刊》(香港),1994 年,春季卷,总第6期。

[21] 哈贝马斯在《事实与有效性》中写道,“就其同等地保护公民的共为基原的私域自律和公域自律而言,一种法律秩序是合法的,”而之所以如此则是由于“(一种法律秩序）将其合法性归之于只有此种自律能够表达和证明其自身的形式”。哈贝马斯还补充道:“这是对法的程序主义的理解的关键。”针对

于此，David M. Rasmussen 在为《事实与有效性》写的书评中指出，哈贝马斯的论证从关于建基于交往形式基础上的语言的性质的方法论的命题开始，在对现代法的性质、特征和合法性的深入讨论后，又回到他开始时对现代法的交往基础的强有力的断言上。参见其 How is Valid Law Possible? in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 20, No. 4, 1994。

[22] 参见 Bernhard Peters, Reconstructive Legal and Political Theory, 出处同上。

[23] [24] Albrecht Wellmer, Models of Freedom in the Modern World, in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. by Michael Kelly, MIT Press, 1991.

[25] 罗蒂在《哈贝马斯与利奥塔德论后现代性》中写道，"批判哈贝马斯的法国思想家，为了避免采取整体性的哲学，已经准备要放弃自由体制的政治理念。与此相反，哈贝马斯为了支持自由体制的政治理念，虽然清楚地知道整体性哲学存在着许多问题，还是坚持不肯放弃。"有意思的是，虽然罗蒂把启蒙的两个面向即作为政治谋划的自我肯定（self - assertion）与作为认识论谋划的自我奠基（self - foundation）分开，但他仍然把现代性的政治谋划与包含资本主义和民主在内的含混的自由主义概念相等同，尽管哈贝马斯至少不会直露地赞同所谓"种族中心主义"，但正由于罗蒂还没有爬上"反人文主义"的货车，"从实证主义遗产中保留了这样的信念，即人的全部生活依赖于创造的、容忍的、交互的、非强制性的平等日常交流的脆弱的形式"，更由于我们在引言中曾经提及的哈贝马斯与实用主义传统的亲和性和对其作出的独特诠释，"我很久以来一直认为，自己与存在于美国最优秀传统中并通过美国实用主义明确表达出来的那种激进民主精神是一致的"，使得在与所谓青年保守主义的论战中，哈贝马斯把罗蒂引为同道。

附 论
政治理论史研究的三种范式

在19世纪末和20世纪初开始成为政治学分支学科的政治理论史研究的嬗递演变不但是政治学研究自我更新的动源和触媒，而且是透视西方政治传统和政治文化的自我认知和自我理解的一面镜子。纵观其整整一个世纪的发展，以邓宁（W.A.Dunning）和萨拜因（G.H.Sabine）为代表的自由主义现代性范式，以列奥·斯特劳斯（Leo Strauss）和汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）为代表的前自由主义范式及以波科克（J.G.Pocock）和昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）为代表的后自由主义范式是政治理论史研究的三种主要范式。

一

按照《布莱克维尔政治学百科全书》"政治理论"与"政治理论和政治学"条目的作者的意见，当政治学作为

一门独立的专业学科在1903年形成时，作为其六个分支之一的政治理论被等同于一种深入分析经典政治思想家的著述的活动，其目的是要确定这些著述的确切含义并据此再现每本著作的政治观。"在19世纪末和20世纪初的美国政治科学中，'科学的'政治研究基本是历史的、进化的和比较的研究（所遵奉的是黑格尔、孔德和斯宾塞的观点）。在诸如威廉·邓宁等人的著作中，政治理论在19世纪和20世纪之交成了对古希腊至今的政治思想史的研究，其研究的重点是民主思想的演变过程和对政治行为的科学理解。"[1]

邓宁在20世纪初的近二十年间出版的三卷本《政治理论史》(《古代和中世纪政治理论史》、《政治理论史：从路德到孟德斯鸠》和《政治理论史：从卢梭到斯宾塞》)"对本学术领域作为一门独立学科的建立，对后来支配该学科几十年的基本问题和观点的确立，都做出了卓著贡献"。[2]邓宁认为，政治理论不仅包括政治著作，而且包括反映在国家法律制度中的操作思想和一个社会具有的政治意识。对政治思想的研究是对政治现象的更深入的研究，它超越了形式主义的制度分析，抓住了社会活动的动力，而阐释政治理论的发展主要是为了表明自古希腊人开始的进化过程在现代西方的政治制度和政治学中达到了顶峰。

邓宁强调，政治理论和政治意识都始于希腊人，并主要限于欧洲雅利安民族的哲学之中，反映了西方政治知识分化过程中的进步。在邓宁看来，希腊人已经探索了人类政治能力的所有方面，并总结出在任何时代任何

情况下都决定着政治生活的一般特征的规律。尽管邓宁承认政治理论自古希腊时代以来有四大突破，即对奴隶制的看法的改变、代议制民主制度的出现、国家与社会的明显划界和现代主权概念的发展，但主宰了那个时代的社会科学研究的历史、进化的模式促使邓宁把古代文明向现代西方文明的转化理解成直线式的前进，而其秉承的启蒙运动对历史发展的进步主义和乐观主义的信念又使他把现代世界的建立理解成西方文明发展的顶点：古代文明不过是现代社会的前奏。

支配了邓宁的政治理论史研究的信念同样出现在萨拜因的著述中，“我们认为那些希腊人是‘古代的’，只是就我们称呼他们的这个名词所指的意义而言。然而就……在许多方面看来更为正确的观点而言，我们可以更准确地称他们是‘现代的’。”[3]当然，萨拜因著述的时代背景与邓宁相较已经有了巨大的变化。尽管邓宁的三卷本著作的最后一卷发表于 1920 年即霍布斯鲍姆用作 19 世纪结束之界标的第一次世界大战爆发之后，但邓宁基本上仍然是属于“漫长的 19 世纪”的，而以萨拜因的至今仍占据经典地位的著作为代表的“政治理论史研究在三四十年代的繁荣，部分原因是它开始探索 20 世纪西方自由主义与极权主义意识形态对抗状态的历史背景，以便为民主制度和民主主义价值观提供根据”。[4]萨拜因在他的名文《什么是政治理论？》中反复强调政治理论是对政治危机和社会危机的反应，可以认为，如同柏拉图和亚里士多德的政治哲学是对城邦危机的反应，霍布斯和洛克的政治理论是对 17 世纪总危机的反应，在二战期

间即已开始，而在二战结束之后十余年间达致鼎盛的自由主义复兴运动（波普、塔尔蒙、柏林和哈耶克）正是对形形色色的极权主义的反省和反应。萨拜因的政治理论史研究为这种复兴拉开了序幕。

一方面，萨拜因秉承实证主义的鼻祖休谟对事实与价值的严格区分，认为无法找到统一的尺度把政治理论的三类论述即事实的、因果的（逻辑的）和价值的论述融为一体。[5]评价政治理论的"社会相对主义"导致不加批判地接受当代价值观，使得重建道德价值和确立目标成为难题。另一方面，萨拜因的"历史著作意在批评和阐释，他描述政治思想史的方式表现出他在为一部分政治学说辩护，而对另一部分的不足表示不满"。[6]但是，正如自由主义复兴运动由于对极权主义的恐惧而不惜窄化西方自身的政治传统，[7]"存活下来的思想都是最适合的思想"的信条也使萨拜因的范式暴露出社会达尔文主义的浅陋。如果说邓宁的政治理论史研究没有充分地正视贡斯当在古代人的自由和现代人的自由之间划出的鸿沟，那么萨拜因的政治理论研究则对自由主义现代性之中自由的维度和民主的维度的内在紧张作了素朴的、简单化的处理，这不但表现在对西方政治文化的危机的自我诊断之上，而且表现在对解救危机之道的寻求之中。

二

斯特劳斯和阿伦特的政治理论史研究同样受到对

极权主义的批判反省的驱动，但由于采用了不同的研究方式，他（她）们得到了与萨拜因和自由主义复兴家截然不同的结论。

东西方对峙的冷战格局是斯特劳斯置身其中的时代氛围，而政治学研究的历史主义范式和行为主义范式的论战则是斯特劳斯的学术活动的基本背景。斯特劳斯迥异于时流之处正在于他把五六十年代的“意识形态终结论”所表征的20世纪中叶西方发达国家内部比较广泛地存在的意识形态和政治方面的共识诊断为西方文明和政治文化的总危机。在他看来，与其说这种危机来自东方极权主义的威胁，不如说其根源在于自由民主蜕化成为一种宽容的道德相对主义。针对行为主义政治学认为历史主义范式导致了政治理论的衰败的责难，斯特劳斯两线作战：正是以实证主义为基础的以价值中立相标榜的新政治学和对思想之真理的可能性不闻不问的最终导向自我拒斥的价值相对主义和历史循环论的历史主义这一对孪生姐妹的合谋摧毁了政治哲学的思想基础，加剧了西方的总政治危机，是西方政治文化衰败的真正征兆。“科学和历史，当代世界的两大动力，在摧毁可能有政治哲学这个至关重要的问题上，终于获得了成功。”[8]正是在这个意义上，斯特劳斯得出了西方的普遍危机从根本上说是政治哲学这一特殊学科的危机这一惊世骇俗的结论。

斯特劳斯认为，要走出现代的危机就不但需要研究现代政治哲学，而且需要研究古典政治哲学。前者是为了弄清危机的根由，后者是为了“尽力去发现（现代政治

哲学的）那些前提的早期的和原始的意义，以判断可否在此基础上解决危机”。[9]

与邓宁和萨拜因的进步主义范式不同，斯特劳斯把古典政治哲学向现代哲学的过渡刻画成一部蜕化和衰败的历史。集中体现了斯特劳斯的政治理论史研究范式的内在旨趣的“现代性的三次浪潮”的论说就是为了说明现代性是前现代西方文明的渐次腐蚀或毁灭。马基雅维利、卢梭和尼采分别是这三次浪潮的代表人物。

作为“现代政治哲学之父”的马基雅维利是从马克思到当今政治科学期间一切现代政治思想以及一切现代政治理论和实践的前提条件的创立者。斯特劳斯把马基雅维利称作自觉的“邪恶教师”，他撇开了人们应该怎样生活的问题，转而强调他们事实上是怎样生活的，从而有意识地缩小了古典学说的视野，削弱了古典学说的力量，造成了“政治生活标准的下降”。卢梭把公意当作道德和政治判断的标准的做法促进了相对主义的发展，而黑格尔和马克思从历史进程中把握政治现象的一切含义的宏伟尝试的失败为当代铺平了道路。尼采则是一个“相对主义哲学家”，他为存在主义和激进的历史主义奠定了思想基础。当代的危机正是由这三股现代性浪潮造成的。[10]

尽管作为在不幸的魏玛共和国中长大成人，而有幸在美国得到庇护的流亡思想家，斯特劳斯自称是自由民主制的坚定的支持者和朋友，对现代自由主义和主张人人平等的民主政治的批判仍然是斯特劳斯的学术活动的重要内容：“正是开放社会的开放性具有一种自我毁

灭的因素”，[11] 而平等主义的诉求则倾向于培植一种商业化的大众文化，从而使民主政治堕落成托克维尔所担心的“软性专制”或“多数人的暴政”；另一方面，尽管斯特劳斯明确表示，不能指望对古典政治哲学作出新的理解就能提供解决当今的问题的种种办法，而且按照他的门生托马斯·L·潘高（Thomas Pangle）的解释，“在试图使共和制的公民品德和管理国家的才能发扬光大时，斯特劳斯没有屈服于对城邦及其积极的‘公共空间’或‘共同体意识’的任何形式的怀旧情绪”。[12] 从而使他对自由主义现代性的批判与各种当代左派和右派自由民主的批评家迥然异趣，斯特劳斯还是坚持认为古典政治哲学要比现代政治哲学优越，因为古典政治哲学的语言和方法是直接植根于日常政治的前科学经验的，它以更质朴的明确性和真实性来展现政治生活，以更具体的丰富内容描述了政治生活的全体。

无论把斯特劳斯的政治理论史研究范式界定为前自由主义是否恰当，也无论威尔摩尔·肯达尔（Willmoore Kendall）、约瑟夫·克罗波西（Joseph Cropsey）、马丁·戴蒙特（Martin Diamond）和潘高等人的实用主义的新保守主义立场是否符合斯特劳斯的本意，[13] 有一点是肯定的，那就是在斯特劳斯那里，存在着“对特定的文化和传统的多样性的保守评价与他对文化相对主义和自由主义的宽容的批评同时并存”的精神紧张，而这种紧张在理性和宗教启示的冲突，在斯特劳斯对希腊政治智慧的理想主义和正统犹太教的双重忠诚中得到了集中体现。[14]

相比较而言，阿伦特对犹太—基督教传统和自由主义现代性及其灾难性后果的批评似乎更为严厉，尽管由于阿伦特“把政治和历史身份的缺失转变成了一种自由”，[15]“排除任何所谓政治哲学的作用就是制定未来现实蓝图的说法”，[16]“完全放弃了开政治万灵药处方”，从而使得“她自己的政治倾向奇怪地始终藏而不露”。[17]我们还是可以把她的立场归入古典共和主义的范畴，亦有人将其称作对共和主义的新雅典主义的读解。[18] 这一点从阿伦特对政治理论史上的三种自由传统的梳理就能得到明确的印证。

在收录于《过去和未来之间》的《什么是自由》一文中，[19]阿伦特阐发了“回响着那第一次发现政治本质和政治领域的共同体的体验”的古希腊（以及古罗马）的政治自由概念、古代晚期和早期基督教的“内在自由”和“意志自由”的非政治的自由概念以及自由主义的“政治自由就是潜在地独立于政治的自由”的“伪”政治自由概念之间的内在关联。首先，根据古代的完全政治性的自由概念，“自由不是意志的一种性质，而是作为和行动（doing and acting）的一种属性。”而希腊城邦正是提供给人们以一种他们能够在其中出现的现身空间，一种自由得以出现的舞台的政体形式。其次，与实实在在的在世界之中的自由状态（自由人的身份或地位）相较，内在自由是一个晚出的概念，甚至是对古代政治概念的一个颠倒，这是因为“我们对于自由或不自由的意识最初形成于我们与其他人的交往之中，而不是形成于我们与我们自己的交往之中”。哲学家为了过一种最高尚和最自由

的生活即沉思生活(vita contemplativa)而先行从政治中退出则是早期基督教对公共领域本身的怀疑和敌视的前身。最后,认为思想本身不具有危险性,需要加以限制的只是行动的"自由主义虽然以自由主义名世,却在将自由逐出政治领域的活动中有其一份"。

阿伦特对自由主义现代性的针砭在《论革命》一书中表现得淋漓尽致。在她看来,现代(18世纪)革命的根源不是耶路撒冷,而是异教的雅典和罗马,因为政治的世界就是一个异教的世界。《论革命》对比了美国革命和法国革命:在法国,创造自由行动的持久条件这个政治问题被大众贫困这个问题排挤掉了,革命堕落为野蛮和暴政。美国革命虽然成功地建立了自由的宪政,但宪法不是革命的结果,它们的目的是要遏制革命的浪潮。"宪法把大多数公民排除在政治领域之外,其结果是,人民很快丧失了全部公共精神,渐渐把政治视为仅仅是达到私人幸福的手段。"[20]即使林肯的"民有、民治、民享"原则也是与伯里克利对共和主义的自由的经典表达根本不同的,[21]因为林肯根据消极自由的犹太—基督教遗产对古典的共和观念作出了一种彻底的重新解释。[22]一言以蔽之,导致把自由理解为独立于政治的自由主义的胜利的革命是共和主义的,而把自由等同于消极自由的自由主义则是基督教传统的世俗的继承人。

正如布鲁克霍斯特(Hauke Brunkhorst)指出的,尽管阿伦特对美国革命中的被抑制的共和主义观念的追忆击中了自由主义对现代政治的自我理解的决定性弱点,但她的目光是朝向过去而不是朝向未来的。其关键就在

于阿伦特关于西方的民主要归功于基督教传统和政治现代性之间的一刀两断的世俗化论题混淆了古典共和主义和现代共和主义，没有抓住古典思想的现代转型的要害。

从政治学原理的角度说，一方面，现代共和主义与古典共和主义的主要区别在于前者已经克服了在有德行的公民（citizen）和自利的资产者（bourgeois）之间的抽象对立，从而有助于在立法的意志形成的过程中调解两者的立场。公众的自我组织现在被理解成对权力的社会关系的法律影响，而不是对私利的排除。人们在公平的程序中为他们自己确定普遍的法律是为了从特殊利益的多样性中过滤出普遍利益。而且，法所调节的只是公民的外在关系，民主的主权只能改变法不能改变人。[23]另一方面，共和主义的自由既不同于不干涉意义上的自由即纯粹的消极自由，因为它要求比不干涉更多的东西——“共和主义的自由概念的反义词不是限制，而是奴役以及更一般地说，任何屈从的地位”——亦不同于民主参与意义上的自由即作为自治的积极自由，共和主义的自由和参与性的制度之间既不是积极自由和享有社群自治之间的定义性的联系，也不是消极自由和保护性制度之间的因果性联系，而是类似抗体和免疫力之间的构成性的关系。[24]

从政治理论史的角度看，问题的关键在于对“曾经激励过马基雅维利、美国的开国元勋们和托克维尔，却几乎已被人忘却的共和主义传统”[25]的理解。斯特劳斯的保守主义思想在美国学界激发的“反驳的”精神取向

致力于重新解释美国的立国原则，他们反驳认为美国国父们是依据近代自由主义的政治原则立国的习传的说法，主张美国的立国原则植根于西方精神的大传统，尤其是希腊、罗马的古典政治理念。[26]相信力主18世纪的美法革命代表了与犹太—基督教传统的彻底决裂，向希腊的城邦和罗马的共和回归的《论革命》的作者会同意这种说法，而阿伦特在《什么是自由》一文中确是把希腊和罗马的政治自由概念相提并论甚至等量齐观的。但是，如果我们考虑到，从马基雅维利到麦迪逊的共和主义传统是透过波利比乌斯的眼睛观察罗马宪政，透过李维、普卢塔克、萨卢斯特、塔西陀和西塞罗的眼睛观察罗马的政治实践的，他们用波利比乌斯的术语把雅典描述成受到大众舆论的风暴袭击的一艘没有船长的大船，他们把雅典的问题追溯到过于依赖纯粹民主，而把罗马共和国看成其政府是建立在民主的基础之上，但又被更好地设计以便防止派系纠纷、煽动行为和僭主政治问题的一种政体，那么，新雅典主义和新罗马主义似乎就相去不可以道里计。[27]在这里，对马基雅维利的读解再一次成为问题的焦点。[28]因为他是古典政治哲学向现代政治哲学转变的枢纽，对以他为最杰出代表的公民人文主义传统的诠释既关系到如何在变化了的历史和文化氛围中重新理解城邦政治学的伟大遗产，又关涉到如何全面地把握自由主义现代性对公民人文主义传统的置换从而直接影响到政治思想史的谱系构成：鉴往知来，莫过于斯，以波科克和斯金纳为代表的“新”政治理论史范式正是在这样的背景下出现在我们面前的。

三

波科克和斯金纳堪称“新”政治理论史研究的一对双子星座。从他们的代表性著述[29]可以看出，两人的学术兴趣乃至研究领域十分接近，而且都有十分自觉的方法论意识[30]和理论关切。如果一定要在两者之间作出某种区分的话，我们似乎可以说，波科克（从其工作的重心来看）更关注建构一种不同于自由主义现代性范式的多维、复调的政治理论史研究范式，从而以他的开创性的工作极大地丰富了传统的政治思想史图景，而斯金纳（从其晚近的工作来看）则更注重从公民人文主义的政治传统中汲取理论资源，以便与以自由主义为中心的当代政治理论展开有效的对话，从而在政治理论史研究和政治理论之间形成了良性的互动。

按照自由主义者的正统历史观（所谓辉格党人的历史学传统），公元前 5 世纪的希腊思想和实践被视作自由主义的最早渊源，现代自由主义不过是至少可以追溯到苏格拉底的自由思想和唯信仰主义（antinomianism）的现代表达。政治理论史的进程表现了自由主义的自由、权利、法律和国家观念的胜利；自从霍布斯和洛克把政治理论变成自由主义的（liberal）以来，这种传统一直保留了下来，直至遭到英国的激进派和后来的马克思的批判。在 1981 年发表的《德性、权利和风俗：政治思想史家的一种模型》这一纲领性的文献中，波科克对这种自由

主义的自我想像展开了猛烈的批判，集中阐述了公民人文主义对于政治理论史编纂学的构成性意义。[31]

根据波科克的研究，公民人文主义传统是由以德性为中心的共和主义模式和以权利为中心的法律的模式组成的，虽然由于它们宗奉不同的价值，遭遇到不同的问题，运用了不同的论辩策略，两种模式是没有连续性的，但它们却被应用在同样的语境和相同的目的上：从13世纪晚期以后，意大利共和国的独立就是同时以这两种模式加以辩护的。“法律的自由观是消极的，它在自由(libertas)和主权(imperium)，自由和权威，个人和主权，私域和公域之间作出了区分。这是它在政治思想史上的最伟大的作用，而它是通过把自由和权利或法(ius)联系在一起发挥这一作用的。”而共和的模式则把自由理解成积极自由，作为政治动物的人的天性只有在一个活跃的公民(a vivere civile)所践履的积极生活(a vita activa)中才能臻于完备。而且，虽然“各得其所有(suum cuique)的观念，分配和正义的观念是内在于公民或共和的传统的”，但因为“天性可以被发展，不能被分配”，“你不能分配目的，只能分配达到这种目的的手段”，“德性不能还原成权利”，在许多意义上，“共和的或政治的德性概念都会越过法理学的界限从而也越过法学家所理解的正义的界限。”

波科克的工作集中在相互联系的以下两个方面：一是相对于自由主义的自我理解，强调公民人文主义的两个维度即以德性为中心的共和主义模式和作为自由主义现代性之前身的“以法律为中心的范式”(the law -

centered paradigm)是继续并行地得到发展的,尽管自由主义在这种斗争中似乎明显占据了上风,但共和主义的模式并没有随着所谓自由主义现代性的崛起一去不返地退出人们的政治想像,而是作为自由主义的对手(从强自由派和强共和派的立场看)和对话者(从弱自由派和弱共和派的立场看)继续活跃在政治理论的舞台上;二是以“风俗”(manners)作为整合公民人文主义和商业人文主义的中介,从而以德性、权利和风俗的三重奏提供了一种新的政治思想史模式,一幅迥异于自由主义范式和以古典共和主义面貌出现的前自由主义范式的崭新的政治思想史画面。

就前一方面而言,霍布斯鉴于诸如圭恰尔迪尼(Francesco Guicciardini)这样的公民人文主义者没有把公民反抗他自身参与其中的主权作为其共和模式的要件,转而宣称“在卢卡的楼塔上得到颂扬的自由并不能阻止国家对其公民的生活行使绝对的主权”,而詹姆斯·哈林顿则认为卢卡共和国的公民的自由恰恰在于他是行使主权的共和国的成员。波科克指出,霍布斯和哈林顿都是在谈论过去,但前者是法律的方式谈论的:恰恰因为权利构成了主权,权利就不能作为反对主权的借口;而哈林顿是以人文主义的方式谈论的;上帝在人类当中植入了某种东西,它要求在积极的自治中得到实现,哈林顿把这种他在不同的场合称作“本性”(nature)、“理性”和“政治”(government)的东西统称为“德性”,在这个意义上,这种“德性”是不能还原成权利或被同化到法理学的词汇中去的。也正是在这个意义上,马基雅维利把“德

性”(virtù)称作相互平等的公民在共和国中履行的、献身于公共善的但却未必与基督教的德性相容的这种对抗命运的积极有力的品质和能力，而孟德斯鸠要在《论法的精神》中把道德的德性、基督教的德性和政治的德性区分开来：政治的德性意味着献身于在共和国的法律面前的平等，前两者则是不适合于政治的目的的。

就后一方面而言，“随着城邦共和国坠落到市政(municipality)层面，有两件事情发生了：一是整个世界都被法律所浸染，而法律的主权不在公民，二是不再以行动和德性来界定公民身份，而是根据他对物和在物中的权利来界定。”正因为法主要是社会性的而非政治性的(遵循阿伦特对私域和公域、社会和政治的区分)，它关心的是物的管理及以物为中介的人类关系，而不是像纯政治的公民的词汇那样关注平等和治与被治（ruling and being ruled）所蕴含的无中介的个人关系，它的注意力是集中在商业而不是政治上的；但是，如果公民陷入交换关系或由交换的媒介所支配的关系，就会导致依赖和腐败，因此，德性和商业是不可调和的。正是基于对西方世界以商业活动为主导的经济变革的伦理（广义的政治）后果的隐忧，“从 1688 年到 1776 年(及以后)英语国家的政治理论的核心问题不再是统治者是否可以因为其胡作非为而被反抗，而是以保护、公债和军事力量的职业化为基础的体制是否会使统治者和被统治者腐化；而腐化是一个德性的问题，与权利无涉，它决不能通过肯定反抗的权利得以解决。政治思想由此决定性地走出了——尽管绝不是不可挽回的——以法为中心的范式而

进入了以德性和腐化为中心的范式。”正是在这个意义上，波科克认为洛克的以法为中心的政治理论是一个时代的结束而不是另一个时代的开端，也正是在这一过程中，在自由主义现代性的冲击下几乎湮没不彰的共和主义传统重新活跃在政治理论的舞台上，对经济变革及其伦理、政治条件和后果抱有强烈兴趣的苏格兰启蒙运动的勃兴就是一个明显的例证。但彼一时此一时也，商业人文主义以“风俗”概念重新定义了公民人文主义的“德性”概念。在新的商业和艺术世界里，旧式的业余政治积极分子必须让位于私人的专业化的个体，他们与其他的社会存在及其产品的关系和互动变得越来越复杂多样，粗野的激情调节为细致入微而富有同情心的社会交流，从而改变和发展了他们的人格。如果这样的个体不再直接投身于治与被治的活动和平等之中，而把政治权力委托给专门化的和职业化的代表，那么对古老的德性的丧失的补偿就是自己与人和物的关系不断增殖以及人格的无限丰富。这样，统一而高度自律的共和人格就范于去中心的、更专业化的、区分更精细的主体，作为一个政治观念的德性让位于“风俗”这一替代性的社会观念。在这个意义上，从公民人文主义到商业人文主义的历史可以说是一部从曼斯菲尔德（Harvey Mansfield）所谓“驯服君主”到福柯所谓“驯服身体”的历史。

值得注意的是，尽管波科克援引了柏林的术语分析公民人文主义内涵的两种自由观念，他也意识到对自由主义的一个主要的批评就是它把个人定义为权利的载体和所有者，[32] 而不是定义为适合于自治的参与的人

格(personality),从而使得把主权奠基在人格之上的尝试没有能够贯彻到底,但他并不想把历史用作规范批判的手段,而只满足于探讨并置自由主义的历史和共和主义的历史的历史编纂学后果。斯金纳晚近的工作正好补充了波科克所欠缺的维度。

在《消极自由的概念:哲学和历史学的透视》[33]一文的开篇,斯金纳即明确声言,历史研究的目标是要扩展对我们在社会和政治论争中所运用的概念的理解。[34] 而之所以要重新探讨公民人文主义的代表马基雅维利的自由观念,就是因为这种观念突破了当前关于消极自由的争论的双方都具有的预设——"只有当我们能够赋予客观的人类繁荣的观念以内容,我们才有希望去理解任何旨在把个人自由的概念与公共服务这种有德行的行为联系起来的理论"——从而扩展了我们对于消极自由观念的理解。首先,作为柏林所谓的价值多元论者,[35]马基雅维利并不是对幸福(*eudaimonia*)或真正的人类利益的想像为出发点的,而只是以对促使我们去选择和追求各种目的的"性情或气质(humours)"的说明为出发点,他也没有设定对每个人都是合理的目的,而只是从手段的意义上理解德性;其次,无论是从"大人物"(*grandi*)还是从"庶民"(*plebe or popolo*)的角度看,马基雅维利都是在所谓消极自由的意义上来理解他们的自由的:个人自由意味着没有限制,特别是没有其他的社会行为者对一个人独立地追求他自己选择的目标的能力所强加的任何限制。而且,既然我们都具有想要去追求的各种不同的目标,生活在能够最好地保证这种追求的自由的任何形

式的共同体中都是合乎我们的利益的，不管所持有的目标是权力和荣耀（对“大人物”而言）或者只是安全地享受我们的财产和家庭生活（对“庶民”而言）；最后，只有生活在共和形式的政府下面的人才有希望维持追求他们所选择的目标的个人自由，这是因为共和国的自由和特定个人的自由是不能以霍布斯和消极自由的当代鼓吹者提倡的相互分离的方式加以评价的。“除非一个共和国被保持‘在自由的状态’（在摆脱对它按照自己的意志行事的限制这一普通的消极的意义上）”的理由就在于“一当国家失去根据它的总体意志行事的能力，变得要么受它自己的野心勃勃的大人物的意志的支配，要么受某些野心勃勃的相邻的共同体的意志的支配，它的公民就会发现他们自己被当作了他们的主子的目标的手段，而且将会由此失去追求他们自己的目标的自由。”一言以蔽之，征服一个共同体就会导致个人自由的不可避免的丧失，反之，特定的个人的自由只有在一个自由的共和国中才能得到保证。

斯金纳认为，正是马基雅维利的这种“工具性的共和主义论题”说明了公共服务的履行和德性的培养不但是与个人自由相容的，而且构成了确保任何程度的个人自由的必要条件。一方面，个别公民的自由既依赖于他们抵抗“来自外部的奴役”的能力，又依赖于防止大人物强制庶民为他们的目的服务，但只有当他们愿意投身于保卫他们的国家的事业和以自治的方式组织国家时才能做到这两点，而这就意味着公共服务既是维护个人自由免遭奴役的必要条件又是防止出现暴政和人格依赖

的必要条件。马基雅维利重申了与西塞罗和李维同样的矛盾修辞法：我们为享有具有任何程度的持续保证的任何程度的个人自由所付出的代价就是自由的公共服务。另一方面，每个公民为了有效地履行这些公共服务所要求的特质必定是德性，而且只有那些表现得有德性的人们才能确保他们自己的自由。最重要的三种德性就是保卫我们的自由的勇气（*animo*），维护自由的政府的节制和纪律（*temperantia: modestia* and *moderatio* and *ordine*）以及指导我们的公民事业和军事事业使其取得最佳成效的明智（*prudente*）。

当然，"德性"在马基雅维利那里并不是一个当今意义上的道德概念，它是保护自由和实现公民伟大的手段，而在柏拉图和西塞罗那里的四主德（智、节、勇、义）之一的"正义"之所以被排除在外就是基于国家的理由和共同善的考虑，最终是为了自由的共同体的生命和自由。把握住这一点，才能理解柏林关于"马基雅维利将'政治规律'同'善恶'相对立时，他并不是将两个'独立的'行动领域——'政治的'和'道德的'——进行对比，而是拿自己的'政治'伦理同支配着他不感兴趣的那些人的伦理观念进行对比"的论断，[36]也正是在这个意义上，诺伯托·巴比奥（Norberto Bobbio）断言"马基雅维利主义的核心不是要区分自身即善的行为和因其他原因而善的行为，而是要基于这种区别来区分道德与政治"。[37]

但是，我们马上就会发现一个有趣的现象，那就是柏林以从马基雅维利那里发掘的价值多元论为消极自

由张本，而斯金纳则通过这种读解突破了柏林对消极自由与参与和自治的关系的理解。一旦我们把目光从马基雅维利的文本的读解转移到对这种读解的读解，就会意识到，如果说《自由的两种概念》不是“中性的概念性分析的一次演练”而是要揭破“关于真正的自由的那些空谈”，[38] 那么斯金纳则是有感于对自由主义的批判浪潮和自由主义自身的画地为牢，基于“也许正是过去的那些初看之下没有当代相关性的东西最有直接的哲学意义”的洞见，试图“回到我们目前的正统还不是正统的历史时刻”，从而“获得对我们当前的假定和信念的一种更有批判性的视点”。

的确，自从社群主义在70年代末、80年代初崛起以来，以权利为基石的自由主义和个人主义遭到的批评愈演愈烈，僵硬、极端的消极自由立场已经越来越难以得到严格的坚持了。这是因为，消极自由的出现本身是以自由社会的存在为前提条件的，把自由社会的存在当作不言而喻的事实的以消极自由为旨归的程序性自由主义不但是不现实的（就保持自由社会的活力而言）而且是种族中心的（就自由社会的建立而言），[39]“一个自由社会的建立必须由自由主义的少数去推动，而不是坐享消极自由。”[40]基于类似的考虑，罗尔斯在《政治自由主义》中公开承认政治自由主义与古典共和主义并无根本性冲突，因为一个民主社会的公民要想确保他们的基本权利和自由（包括确保私人生活自由的公民自由），他们自身必须具备充分程度的政治美德并自愿地参与到公共生活中去。民主自由的安全无虞要求具备为维护一种

立宪政体所必需的政治美德的公民的积极参与。[41] 自称是与罗尔斯之争是“家族内部之争”的哈贝马斯则认为“公域自律和私域自律之间的先天区分不但与共和主义关于人民主权和人权是同一根基上被滋养出来的这一直觉相矛盾，它也与历史经验相冲突”，[42] 并倡导把自由的权利和宽容的原则的必要性与关于公共舆论和意志形成的同等强度的概念整合在一起。而泰勒径直把自由主义和社群主义的争论理解为程序性的自由主义和公民人文主义传统的对峙，并在区分了狭义的即纯粹以参与性自由为核心的共和主义论题和接受自由的更宽泛的范围（包括消极自由）的共和主义论题之后，对以司法复审为基础的公民尊严模式持明确的保留态度，而对以政治参与为基础的模式表示极大的好感。置身于这样的语境中，斯金纳在把消极自由当作首出原则的同时论证了古典共和主义的积极公民观与现代民主的兼容性，阐明了“通向个人自由的惟一途径就是参与公共事务”，[43] 从而与形形色色的前自由主义倾向和朴素的自由主义现代性划清了界限，另一方面又把视自由为自然权利和确保其他权利的手段的“公理”斥为“纯粹的教条”，并认为“这种态度不但是腐化的公民的缩影，而且是一种最高程度的不明智”，明显流露出在肯定自由主义现代性已经取得的成果的前提下，通过发掘自由主义尚未实现的潜力重构自由主义制度，通过改变自由主义的老一套形式实现自由主义的理想，把自由主义关于自由和解放的前提伸张到极限的强烈意向，正是在这个意义上，我们把斯金纳的政治理论史研究称作后自由主义

范式的代表。[44]

注释：

[1] 戴维·米勒、韦农·波格丹诺(编),《布莱克维尔政治学百科全书》“政治理论”、“政治理论和政治学”条目,中国政法大学出版社,1992。

[2] 约翰·J·冈内尔,《政治理论:传统与阐释》,19 页,浙江人民出版社,1988 。这里对邓宁的转述,主要参照该书。

[3] 萨拜因,《政治学说史》上册,7 页,商务印书馆,1986。

[4] 约翰·J·冈内尔,《政治理论:传统与阐释》,22 页,浙江人民出版社,1988。

[5] 萨拜因,《什么是政治理论?》,载詹姆斯·A·古尔德、文森特·V·瑟斯比(编),《现代政治思想》,商务印书馆,1985。

[6] 同[4],25 页。

[7] 沃特金斯(Fredrick Watkins)在他于 1948 年发表的名著《西方政治传统》(台湾,联经出版事业公司,1999 年中译本)中写道,“自由主义如果无法生存下去,实不啻是说西方的政治传统也宣告结束”;他又说,“一旦极权主义成为立宪民主制之外的惟一选择时,接受或不接受近代自由主义,也就成了接受或不接受西方的政治传统的问题。”其对极权主义的余悸跃然纸上。对传统的窄化则体现在波普把柏拉图、黑格尔和马克思视作开放社会的敌人,塔尔蒙把卢梭读解成极权主义民主观的始作俑者,柏林对积极自由的著名指控和哈耶克对两种个人主义和两种自由传统的截然区分。

[8] 斯特劳斯,《什么是政治哲学?》,载詹姆斯·A·古尔德、文森特·V·瑟斯比(编),《现代政治思想》,62 页,商务印书馆,1985。

[9] 参见内森·塔科夫、托马斯·L·潘高,《列奥·斯特劳斯与政治哲学史》,载列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西(主编),《政治哲学史》下册,1075 页,河北人民出版社,1993。

[10] 对“现代性的三次浪潮”的阐述参见约翰·J·冈内尔,《政治理论:传统与阐释》,44—45 页,浙江人民出版社,1988。

[11] 同[9],1098 页。

[12] 同[9],1097 页。

[13] 参见刘小枫,《斯特劳斯:政治右派的帝王师?》,载《万象》第二卷第二期,辽宁教育出版社,2000 年 2 月。

[14] 伊丽莎白·迪瓦恩等(编),《20 世纪思想家辞典:生平、著作、评论》“列奥·斯特劳斯”条目,上海人民出版社,1996。

[15] 马斯泰罗内(主编),《当代欧洲政治思想(1949—1989)》,190 页,社会科学文献出版社,1996。

[16] 戴维·米勒、韦农·波格丹诺(编),《布莱克维尔政治学百科全书》"汉娜·阿伦特"条目,中国政法大学出版社,1992。

[17] 伊丽莎白·迪瓦恩等(编),《20 世纪思想家辞典:生平、著作、评论》"汉娜·阿伦特"条目,上海人民出版社,1996。

[18] 参见 P.Pettit, Reworking Sandel' s Republicanism, in *The Journal of Philosophy*, Vol.xcv. No2. 1998.

[19] 我在这里引用的是田立年先生的译文,谨对田先生惠赐译稿表示谢意。

[20] 同[16]。

[21] 从这个角度,波普、沃特金斯、哈耶克等人对作为雅典自由的黄金的眼镜作出的。当然,哈耶克的自由理论存在着法治下的自由的自由主义维度和与共和主义难分难解的法律创生自由的"法治国"维度之间的内在紧张,石元康认为这反映了哈耶克的自由概念的混乱,参见其《哈耶克论自由与法治》,原载《二十一世纪》1999 年 12 月号,后收入氏著《当代自由主义理论》,上海三联书店,2000。与公民人文主义存在着暧昧不明的关系的苏格兰启蒙传统在哈耶克的思想中的构成性作用也许是这种紧张或"混乱"的原因之一。

[22] Hauke Brunkhorst, The Modern Form of the Classical Repulic, the Repression of Judeo – Christian Heritage in Hannah Arendt' s Attempt to Renew the Aristotelian Concept of Politics , in *Action and Contemplation, Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, eds. by Robert C. Bartlete and Susan D.Collis, State University of New York Press, 1999.

[23] 同上。

[24] Pettit 在注[18]所揭文中对这种关系作了这样的说明:抗体和免疫力之间的关系不是定义性的,因为对疾病的免疫力能够独立于抗体得到定义和理解;这种关系也不是因果性的,因为情形并不是仿佛免疫力是不同于抗体的东西,对一个人来说,有免疫力不多不少相当于有那些抗体,抗体并不带来免疫力,它构成了免疫力。比利时学者普特(Van de Putte)则从自由与奴役、自由与法律、自由与平等、自由与参与等方面全面地探讨了共和主义的自由观,见其《共和主义自由观对自由主义自由观》一文,原系他在北京大学的讲演稿,中译文最初发表于《二十一世纪》1999 年 8 月号,更完备的文本收入《欧美哲学与宗教讲演录》,北京大学出版社,2000。

[25] 同[16]。

[26] 同[13]。

[27] 同[18]。

[28] 克罗齐的政治学与伦理学相分离说、柏林的价值多元论说和"新"政治理论史家们"塑造"的工具主义的共和主义者构成了马基雅维利思想的三个具有内在联系和紧张的维度。

[29] 波科克的主要著作有：*The Ancient Constitution and Feudual Law: English Historical Thought in Seventeenth Century*(1957), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*(1975), *Virtue, Commerce, and History*(1985)；斯金纳的主要著作有：*The Foundations of Modern Political Thought, Volume Ⅰ: The Renaissance. Volume Ⅱ: The Age of Reformation*，(1978，已译成中文，求实出版社，1989)，*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (1996)，*Liberty before Liberalism* (1997)。

[30] 使用"'新'政治理论史"这一名称的前揭冈内尔一书主要就是从方法论的角度进行探讨的，这当然与该著的理论定位有关，本文则主要是从观念的角度和层次进行探讨的。

[31] 波科克的'Virtue, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought'载于 *Political Theory*, Vol.9 No.3.August, 1981, pp.353—368，以下引文皆出该处，个别表述参照了特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)《历史中的政治、哲学、爱欲》(中国社会科学出版社，1999)一书对《德性、商业和历史》的转述。

[32] 从波科克文中数次使用"占有性个人主义"(possessive individualism)这一术语推测，他所谓对自由主义的批评大概是暗指以麦克弗森(C.B.Macpherson)为代表的批评意见：晚近的社群主义者如查尔斯·泰勒则用"原子主义"指陈权利自由主义，值得一提的是，泰勒的名文正好是发表在麦克弗森的纪念文集上的。

[33] 斯金纳的 The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives 一文载于 *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, eds .by R.Rorty, J.B.Schneewind and Q.Skinner, Cambridge University Press, 1984, pp.193—221，以下引文不再一一注明页码。

[34] 正是从这一角度，斯金纳既摒弃了立足于日常语言的概念分析方法，又反驳了所谓理性重构的方法，而主张在我们关于概念的直觉和惯用法的要求之间保持平衡。

[35] 柏林，《马基雅维利的原创性》，译载《学术思想评论》第四辑，辽宁大学出版社，1998。

[36] 同上。

[37] 诺伯托·巴比奥，《伦理与政治》，译载《第欧根尼》中文版，总第31期，2000。

[38] 同[15]，87页。

[39] 参见 Charles Taylor, Cross - Purposes: The Liberal - Communitarian De-

bate, in his *Philosophical Arguments*, Havard University Press: 1995, p.187. 泰勒还由此发挥了对罗尔斯（在其思想转向中特别是回应桑德尔的批评时）关于自我同一性（认同）之类的形而上学问题与政治自由主义无涉的论断的批评，并认为正是由于自由主义无视本体论层面的争辩，使得盎格鲁—萨克逊的哲学文化受到原子主义偏见的强烈影响。

[40] 曼斯菲尔德语，见容迪，《精英的抱负与自由主义——与哈维·曼斯菲尔德的访谈》，载《公共理性与现代学术》，97 页，三联书店（北京），2000。

[41] J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, pp205—206. 尽管如此，罗尔斯仍然坚持基本权利的优先性，反对赋予贡斯当所谓古代人的自由以中心地位的公民人文主义传统。而泰勒则明确认为斯金纳所阐发的作为对公民人文主义的一种解释的工具性的共和主义只适用于马基雅维利不适用于包括孟德斯鸠、卢梭、托克维尔、《代议制政府》时期的穆勒和汉娜·阿伦特在内的古典共和主义传统，并认为后一传统更具有与当代政治的相关性。考虑到罗尔斯曾声言他的公民人文主义概念是从泰勒那里借用来的，我们也许可以说罗尔斯赞同的是工具性的共和主义传统而非泰勒作为公民人文主义更重要一脉的古典共和主义。值得一提的是，与波科克不同，斯金纳更多地使用"古典共和主义"（晚近又启用"新罗马主义"这一术语）一词而非"公民人文主义"一词。这种经过重新定义的、试图符合多元论和消极自由（个人自由）观的共和主义并不指定某种特定的实质性目标，它体现为包含了一定的伦理属性的规范原则，而非纯粹程序性的规则，"它的惟一目标就是让每个人在群体中与他人共同拥有自由的生活，以避免支配性和依附性"，因此，虽然"共和国家对于特定的善来说是一种手段，但是它本身也是一种善"（参见注［24］所及普特文）。正是在这个意义上，Pettit 认为，"如果自由主义代表了非价值的中立主义（no - value neutralism），共和主义则代表了一种价值共享的中立主义（a shared - valued neutralism）"，"自由主义的自由存在于对一个微小的领域的几乎是总体性的控制，而共和主义的自由存在于对一个总体性领域（即每个人所作的）的一种微小程度的控制。"参见注释［18］所及 Pettit 文。

[42] J. Habermas, Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, in *The Journal of Philosophy*, Vol.XCII, No.3, 1995. p.129.

[43] Q. Skinnner, On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty, in *Dimensions of Radically Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. by Chantal Mouffe, London: Verso Press, 1992, p.221.

[44] 斯金纳在前揭文中明确指出，使我们认识到在关于正义、自由以及共同善的理想之间的一种不太熟悉但却可能正确的联系的古共和主义的道路无疑是非自由主义的，但在价值上也并不是反自由的。

参考文献

英文部分

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

Rawls, John, Reply to Habermas, in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, No. 3, 1995.

Rawls, John, *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books Inc. 1974.

Dworkin, Ronard, *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1977.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984.

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, 1988.

MacIntyre, Alasdair, The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken, in C. C. Gould and R. S. Cohen, eds., *Artifacts, Representations and Social*

Pratice, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 277—290.

Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

Sandel, Michael, ed., *Liberalism and Its Critics*, Basil Blackwell Publisher, 1984.

Sandel, Michael, *Democracy's Discontent: America in Search of A Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996.

Walzer, Michael, Spheres of Justice: *A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books Inc. 1983.

Walzer, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1987.

Walzer, Michael, *The Company of Critics*, Basic Books, 1988.

Walzer, Michael, Philosophy and Democracy, in *Political Theory*, August, 1981.

Walzer, Michael, The Communitarian Critique of Liberalism, in *Political Theory*, Vol. 18, February, 1990.

Taylor, Charles, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Charles, *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989.

Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1992.

Taylor, Charles, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995.

Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to A Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. by William Rehg, MIT Press, 1996.

Habermas, Jürgen, Three Normative Modes of Democracy,载《中国社会科学季刊》(香港),1994,夏季卷,总第8期。

Habermas, Jürgen, On the Internal Relation Between the Rule of Law and Democracy,载《中国社会科学季刊》(香港),1994,秋季卷,总第9期。

Habermas, Jürgen, Citizenship and National Identity, as Appendix II of his *Between Facts and Norms*.

Habermas, Jürgen, Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, No. 3, 1995.

Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

Hart, H.L.A., Rawls on Liberty and its Priority, in *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, ed. by Daniels, Norman, pp. 230—252, New York: Basic Books, 1975.

Baghramina Maria, and Ingram, Attracta, eds., *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London and New York: Routledge, 2000.

Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, second edition, Oxford University Press, 2002.

Baynes, Kenneth, *The Normative Ground of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*, New York: State University of New York Press, 1992.

Baynes, Kenneth, The Liberal/ Communitarian Controversy and Communicative Ethics, in Rasmussen, David, ed., *Universalism and Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge: MIT Press, 1990.

Mouffe, Chantal, Rawls: Political Philosophy without Politics,出处同上。

Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, Verso, 1993.

Gutmann, Amy, Communitarian Critics of Liberalism, in *Philosophy and Public Affairs*, *Summer*, 1985, Vol.4, No.3.

Gutmann, Amy, ed., *Multiculturalism and "The Politics of Recognition*," Princeton University Press, 1992.

Buchanan, Allen E., Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, in *Ethics*, 99, July, 1989.

Warnke, Georgia, *Justice and Interpretation*, Cambridge: MIT Press, 1993.

Kukathas, Chandran, and Pettit, Philip, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge: Polity Press, 1990.

Pettit, Philip, Reworking Sandel's Republicanism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCV, No.2, 1998.

Kelly, Michael, ed., *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, MIT Press, 1991.

McCarthy, Thomas, Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue, 载《中国社会科学季刊》(香港)总第6期, 1994年2月。

Krasnoff, Larry, Consensus, Stability, and Normativity in Rawls's *Political Liberalism*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCV, No. 6, June, 1998.

Arneson, R., Introduction (to A Symposium on Rawlsion Theory of Justice: Recent Developments), in *Ethics*, 99, pp. 695—710.

Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Raz, Joseph, Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence, in *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 1990.

Rasmussen, David M., How is Valid Law Possible: A Review of *Faktizität und Geltung* by Habermas, Jürgen, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 20, No. 4, 1994.

Peters, Bernhard , Reconstructive Legal and Political Theory, 出处同上。

Wellmer, Albrecht, Models of Freedom in the Modern World, in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* , ed. by Kelly, Michael ,MIT Press, 1991.

Gray, John, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London and New York : Routledge, 1989.

Gray, John, *Post – liberalism: Studies in Political Thought*, London and New York: Routledge, 1993.

Ackerman, Bruce, Political Liberalism, in *The Journal of Philosophy*, July, 1994.

Dews, P. ed., *Autonomy and Solidarity: Interview with Jürgen Habermas* , New York, 1992.

Williams, B., Saint – Just's Illusion, in his *Making Sense of Humanity*, *Cambridge University Press* ,1995, pp.135—150.

Brunkhorst, Hauke, The Modern Form of the Classical Republic, the Repression of Judeo – Christian Heritage in Hannah Arendt's Attempt to Renew the Aristotelian Concept of Politics, in *Action and Contemplation, Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, eds. by Bartlete, Robert C., and D. Collis, Susan, State University of New York Press, 1999.

Pocock, J.G.A., Virtue, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought' in *Political Theory*, Vol.9, No.3. August, 1981, pp.353—368.

Skinner, Q., The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives, in *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, eds. by Rorty, R., Schneewind, J.B., and Skinner, Q., Cambridge University Press, 1984, pp.193—221.

Skinnner, Q., On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty, in

Dimensions of Radically Democracy : Pluralism, Citizenship , Community ,ed. by Mouffe, Chantal,London: Verso Press,1992.

Skinner,Q., *Liberty before Liberalism*,Cambridge University Press,1998.

Hankins, James , ed., *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge University Press,2000.

Brugger, Bill, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?* Macmillan Press,1999.

O'Neill,Onora,*Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, New York: Cambridge University Press, 1996.

Holtman, S. W., Review of *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCV, N.6, June, 1998.

Wallerstein,I., *After Liberalism*,New York: The New Press,1995.

中文部分

亚里士多德,《尼各马科伦理学》,中国社会科学出版社,1990。

霍布斯,《利维坦》,商务印书馆,1985。

洛克,《政府论》下篇,商务印书馆,1983。

卢梭,《社会契约论》,商务印书馆,1980。

休谟,《休谟政治论文选》,商务印书馆,1993。

康德,《历史理性批判文集》,商务印书馆,1990。

康德,《实践理性批判》,商务印书馆,1999。

康德,《法的形而上学原理》,商务印书馆,1991。

黑格尔,《法哲学原理》,商务印书馆,1961。

穆勒,《功用主义》,商务印书馆,1957。

穆勒,《论自由》,商务印书馆,1959。

穆勒,《政治经济学原理》,商务印书馆,1991。
贡斯当,《古代人的自由与现代人的自由之比较》,译载《自由与社群》,生活·读书·新知三联书店,1998。
贡斯当,《古代人的自由与现代人的自由》,商务印书馆,1991。
托克维尔,《论美国的民主》,商务印书馆,1991。
哈耶克,《个人主义与经济秩序》,北京经济学院出版社,1991。
哈耶克,《自由秩序原理》,生活·读书·新知三联书店,1997。
哈耶克,《致命的自负》,东方出版社,1991;中国社会科学出版社,2000。
柏林,《自由四论》,联经出版事业公司(台北),1986。
柏林,《马基雅维利的原创性》,译载《学术思想评论》第四辑,辽宁大学出版社,1998。
柏林,《两种民族主义概念》,译载《万象译事》,卷一,辽宁教育出版社,1998;并见《直接民主与间接民主》,生活·读书·新知三联书店,1998。
罗尔斯,《正义论》,中国社会科学出版社,1988;上海译文出版社,1991。
罗尔斯,《政治自由主义》,译林出版社,2000。
罗尔斯,《万民法》,吉林人民出版社,2001。
罗尔斯,《公共理性观念再探》,译载《公共理性与现代学术》,生活·读书·新知三联书店,2000。
诺齐克,《无政府、国家和乌托邦》,中国社会科学出版社,1991。
德沃金,《认真地对待权利》,中国大百科全书出版社,1998。
麦金太尔,《德性之后》,中国社会科学出版社,1995。
麦金太尔,《谁之正义?何种合理性?》,当代中国出版社,1996。
桑德尔,《自由主义与正义的局限》,译林出版社,2001。
泰勒,《黑格尔与现代社会》,联经出版事业公司(台北),1990。

泰勒,《自我的起源》,译林出版社,2001。

泰勒,《现代性之隐忧》,中央编译出版社,2001。

瓦尔策,《论宽容》,上海人民出版社,2000。

瓦尔策,《公民社会的思想——社会重建之路》,载《国外社会学》,1994年第2期。

瓦尔策,《正义诸领域》,译林出版社,2002。

哈贝马斯,《公共领域的结构转型》,学林出版社(上海),1999。

哈贝马斯,《包容他者》,上海人民出版社,2002。

哈贝马斯,《后民族的格局》,上海人民出版社,2002。

哈贝马斯等,《作为未来的过去》,浙江人民出版社,2001。

哈贝马斯等,《全球化与政治》,中央编译出版社,2000。

萨拜因,《政治学说史》,商务印书馆,1986。

沃特金斯,《西方政治传统:近代自由主义之发展》,联经出版事业公司(台北),1999。

列奥·施特劳斯,《霍布斯的政治哲学》,译林出版社,2001。

列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西(主编),《政治哲学史》,河北人民出版社,1993。

詹姆斯·A·古尔德、文森特·V·瑟斯比(编),《现代政治思想》,商务印书馆,1985。

马斯泰罗内(主编),《当代欧洲政治思想(1945—1989)》,社会科学文献出版社,1996。

约翰·J·冈内尔,《政治理论:传统与阐释》,浙江人民出版社,1988 。

戴维·米勒、韦农·波格丹诺(编),《布莱克维尔政治学百科全书》,中国政法大学出版社,1992。

杰克·普拉诺等著,《政治学分析词典》,中国社会科学出版社,1986。

伊丽莎白·迪瓦恩等(编),《20世纪思想家辞典:生平、著作、评论》,

上海人民出版社,1996。

萨托利,《民主新论》,东方出版社,1993,1998。

萨托利,《民主:多元与宽容》,译载《直接民主与间接民主》,生活·读书·新知三联书店,1998。

戴维·赫尔德,《民主的模式》,中央编译出版社,1998。

达伦多夫,《现代社会冲突》,中国社会科学出版社,2000。

戈登·伍德,《美国革命的激进主义》,北京大学出版社,1997。

沃勒斯坦,《自由主义的终结》,社会科学文献出版社,2002。

詹姆斯·W·西瑟,《自由民主与政治学》,上海人民出版社,1998。

格雷,《自由主义》,桂冠图书有限公司(台北),1991。

格雷,《柏林》,昆仑出版社(北京),1999。

格雷,《自由主义的两张面孔》,江苏人民出版社,2002。

巴利,《古典自由主义与自由至上主义》,上海人民出版社,1999。

布莱恩·麦基(编),《思想家》,生活·读书·新知三联书店,1987。

贾汉贝鲁格,《柏林谈话录》,译林出版社,2002。

希尔贝克、童世骏(编),《跨越边界的哲学——挪威哲学文集》,浙江人民出版社,1999。

希尔贝克,《评哈贝马斯的〈后民族的格局〉》,载《二十一世纪》,1999年4月号,香港中文大学,中国文化研究所。

罗蒂,《后现代主义的资产阶级自由主义》,译载《后哲学文化》,上海译文出版社,1992。

罗蒂,《民主先于哲学》,出处同上。

道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特,《后现代理论》,中央编译出版社,1999。

德米特里·N·沙林,《批判理论与实用主义的挑战》,载《国外社会学》,1993年第5期。

石元康,《当代自由主义理论》,联经出版事业公司,1995。

汪晖、陈燕谷主编,《文化与公共性》,生活·读书·新知三联书店,1998。

甘阳,《柏林与"后自由主义"》,载《读书》,1998年第4期。

甘阳,《自由主义:贵族的还是平民的?》,载《读书》,1999年第1期。

李强,《自由主义》,中国社会科学出版社,1998。

李强,《贡斯当与现代自由主义》,载《自由与社群》,生活·读书·新知三联书店,1998。

汪丁丁,《哈耶克"扩展秩序"思想初论》(上、中、下篇),分载《市场社会与公共秩序》、《经济民主与经济自由》、《自由与社群》,生活·读书·新知三联书店,1996、1997、1998。

童世骏,《冷战后的欧洲人文思想界》,1995年上海油印本。

顾昕,《柏林与自由民族主义思想》,载《直接民主与间接民主》。

容迪,《在自我与社群中的自由主义》,载《自我与社群》。

* 凡在本书"引言"注[32]所作之综述中已提及的国内学者著作,这里不再另列;关于当代英语世界政治哲学迄今最完备的文献目录,可以参阅 Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy* 2002年修订版。

后　记

本书的主体部分完成于近三年前，那正是八十年轮回后的又一轮“主义之争”在中国大陆“思想界”如火如荼之时。检视旧稿，生涩稚嫩、画地为牢之处所在多有，但试图从观念史和问题史的角度提供对于当代政治哲学的一种独特的考察，从“学术”的层面回应“思想”的挑战的用心却也是依稀可辨的；第六章和作为附论收录在这里的“政治理论史研究的三种范式”一文原来并不在全书的架构之内，前者是一篇会议论文，后者则是我在近数年讲授西方政治思想史课程的基础上写成的。但当我把这两部分内容与原稿合为一帙时，竟有若合符节、豁然贯通之感。这似乎有力地印证了一种叙事的形成典型地显得像是一种“自生自发的扩展秩序”的形成。当然，这样说并不是要否认“建构理性”在其中所起的作用。在这个意义上，秩序是一种平衡，而且是一种“反思的平衡”——经由反思形成的平衡和经得起反思的平衡。

三联书店慨然将本书列入《三联·哈佛燕京学术丛书》出版计划使我有机会将过去近五年所做的工作以较

为完整的面貌呈现出来。我已经尽量消除了由时间的落差所造成的技巧上的缺陷，并尽力以现在达到的认识统率全书，取得的效果也许不限于叙事的美学方面，但更美好的叙事则仍然只能期待“自生自发秩序”的下一轮“演化”了。

台湾扬智文化事业公司原总编辑孟樊先生早岁积极地支持和推动我的研究和写作计划；浙江省哲学社会科学规划办公室、浙江大学董氏文史哲研究基金先后将本项研究列入资助范围；北京大学李强教授、清华大学万俊人教授、南京大学顾肃教授、吉林大学姚大志教授对本项研究给予积极的评价；出版界前辈许医农老师以理想主义的情怀和令人感佩的敬业精神为本书提供了决定性的支持，她对拙稿的期望在使我感到汗颜的同时又不敢稍有懈怠；出版策划人汪宇先生以他对当代中国学术发展趋势的敏锐洞察“发现”并促成了书稿的顺利出版；孙晓林女士为编辑是书费力甚勤，她的热情、素养和效率给我留下了深刻的印象。作者对以上机构和个人表示诚挚的谢意，并祈愿“主义之争”和这本实际是昨日黄花的小书早日成为明日黄花。

应　奇

2002年12月31日匆草

2003年3月7日改定

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在21世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。

对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月